PRO VERITATE ET REGNO DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

NEDERLANDS THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

UITGEGEVEN DOOR DE THEOLOGISCHE FACULTEITEN DER RIJKSUNIVERSITEITEN TE LEIDEN, GRONINGEN EN UTRECHT EN DER UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM

5

VIJFDE JAARGANG
1950–1951

ONDER REDACTIE VAN:

PROF. DR M. A. BEEK

DR W. F. DANKBAAR

PROF. DR L. J. VAN HOLK

PROF. DR G. C. VAN NIFTRIK

PROF. DR M. VAN RHIJN

PROF. DR J. DE ZWAAN

H. VEENMAN & ZONEN · WAGENINGEN

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

73021

V. 5
1950/51

INHOUD

ARTIKELEN Blz.

Dr O. NOORDMANS, Existentialisme als Katholicisme 1
Dr H. FABER, Onderzoek naar het voorkomen van numineuze gevallen bij kinderen 21
Dr G. QUISPEL, De brief aan de Laodicensen een Marcionitische vervalsing 43
Dr A. TH. VAN LEEUWEN, Onopgeloste problemen der Eschatologie 65
Dr W. F. DANKBAAR, Kanttekeningen bij ,,Hervorming en Catholiciteit" 87
Dr B. DELFGAAUW, Een onhistorische Sartre 101
Prof. Dr G. C. VAN NIFTRIK, Een gedevalueerde Sartre . . . 105
Dr J. M. VAN VEEN, Prof. Dr G. van der Leeuw † 129
J. SPERNA WEILAND, Het begrip chiffre en de theologie . . . 140
Prof. Dr P. J. MAAN, Alexandrië en Antiochië 193
Dr W. P. KEIJZER, De nieuwe uitgave van de brieven van Alexandre Vinet 209
Dr E. JANSEN SCHOONHOVEN, Critische bespreking van enige zendingsmotieven 219
Prof. Dr A. VAN SELMS, Leersuccessie als gezagsvorm 257
Dr J. ZANDEE, Hoofdstuk 65 van het Egyptisch Dodenboek . 277
Dr L. J. VAN DER LOF, De invloed van Marius Victorinus Rhetor op Augustinus 287
Dr J. SCHONEVELD, De betekenis van de Babylonische tempeltoren 321
Dr G. QUISPEL, Simon en Helena 339
C. B. BURGER, De functie van het Dienstboek 346

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

G. Ch. Aalders, De Oud-Testamentische Profetie en de Staat Israël (H. A. Brongers) 47; Genesis (H. A. Brongers) 108; De huidige stand van de Oud-Testamentische wetenschap (H. A. Brongers), 371. C. B. Allo, De grote gedachten van Sint Paulus (De Zwaan) 372. Jkvr. C. M. van Asch van Wijck, Tweezaam is de mens (A. Dronkers) 57. Fritz Bammel, Das heilige Mahl im Glauben der Völker (H. W. Obbink) 370. Karl Barth, La prière (M. Reuchlin) 172. M. Barth, Der Zeugendienst der Gemeinde in der Welt (Berkelbach v. d. Sprenkel) 172. C. B. Bavinck, Het Evangelie van Lucas (J. N. Sevenster) 49. J. H. Bavinck, Religieus besef en Christelijk geloof (E. Jansen Schoonhoven) 114. A. Bentzen, Introduction to the Old Testament (M. A. Beek) 158. H. Berkhof, Athanasius, De menswording des Woords (De Zwaan) 164. G. C. Berkouwer, Dogmatische Studiën (Berkelbach v. d. Sprenkel) 117. J. Blauw, Goden en Mensen; plaats en betekenis van de heidenen in de Heilige Schrift (A. R. Hulst) 161. P. Bonnard, Jésus-Christ édifiant son église (De Zwaan) 372. Th. Bovet, Christen zijn in deze wereld (M. N. W. Smit) 56. J. E. van Brakel, De Knecht des Heren (W. S. van Leeuwen) 373. G. Brillenburg Wurth, De bekering als evangelisatieprobleem (A. Dronkers) 181; Het christelijk leven in huwelijk en gezin (W. Leendertz) 376. G. Brillenburg Wurth en J. Overduin, Suggestie en religie (Berkelbach v. d. Sprenkel) 171. C. Brouwer, Wachter en Herder (M. A. Beek) 159. M. Buber, De legende van de Baalsjém (M. A. Beek) 237. L. Cerfaux, La communauté apostolique (De Zwaan) 164. D. van Dantzig, Blaise Pascal en de betekenis der wiskundige denkwijze voor de studie van de menselijke samenleving (Ph. Kohnstamm) 59. René Descartes, Vertoog over de methode (W. Leendertz) 183. Hermann Diem, Amerika, Eindrücke und Fragen (Berkelbach v. d. Sprenkel) 170, I. A. Diepenhorst, Hernieuwde bezinning (W. F. Dankbaar) 374. Encyclopaedisch handboek (W. Leendertz) 251. R. B. Evenhuis en G. C. van Niftrik, Maria ten-hemel-opneming (W. F. Dankbaar) 313. Herbert H. Farmer, Dienaar des Woords (B. ter Haar Dz.) 112. J. G. Feenstra, De Dordtse leerregelen (Berkelbach v. d. Sprenkel) 310. Friedrich K. Feigel, ,,Das Heilige'' (Berkelbach v. d. Sprenkel) 245. Festschrift Alfred Bertholet (P. A. H. de Boer) 236. Jos. Fruytier, Het woord *Μυστήριον* in de Catechesen van Cyrillus van Jeruzalem (J. N. Sevenster) 240. J. de Graaf, Russische Denkers over de Mens (H. R. S. v. d. Veen) 184. R. W. Ganzevoort, Is Rome een gevaar? (C. D. Moulijn) 174. Glaube und Forschung (W. Leendertz) 317. S. Greijdanus, Bizondere Canoniek van de boeken van het Nieuwe Testament (J. N. Sevenster) 238. Romano Guardini, Vrijheid, Genade, Lot (C. Aalders) 186. P. de Haas, Opdat de Koning der ere inga (M. N. W. Smit) 56. G. Hartdorff, Historie of historisering? (J. N. Sevenster) 239. G. J. Heering, Geloof en Openbaring (W. Leendertz) 242. Herderlijk Schrijven van de Gen. Syn. der N. H. Kerk (Berkelbach v. d. Sprenkel) 113. Hans W. Hertzberg, Werdende Kirche im Alten Testament (Th. C. Vriezen) 238. F. A. Heijn en J. J. Mulckhuyse, Vorderingen en Problemen van de Parapsychologie (M. A. Beek) 251. Emanuel Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den algemeinen Bewegungen des europäischen Denkens (v. Rhijn) 166. H. J. Jaanus, Hervormd Delft ten tijde van Arent Cornelisz (M. v. Rhijn) 51. Jaarboek van het werkgenootschap van Katholieke Theologen in Nederland (Berkelbach v. d. Sprenkel) 312. Karl Jaspers, Wijsgerig geloof (W. Leendertz) 249. K. H. E. de Jong, Oosters-Hellenistische mysteriën (J. de Zwaan) 108. Hermann Junker, Pyramidenzeit, das Wesen der alt-ägyptischen Religion (W. D. van Wijngaarden) 231. Kerkelijke klassieken (W. F. Dankbaar) 110. Kirchliches Jahrbuch für die evangelische kirche in Deutschland 1945–1948 (Berkelbach v. d. Sprenkel) 242. W. J. Kooiman, Het nieuwe rooms-katholieke dogma van Maria, de moeder Gods (W. F. Dankbaar) 313. K. H. Kroon, Verwerp de oudwijfse fabelen (W. F. Dankbaar) 314. A. M. van de Laar Krafft, Het leven van Jezus (B. ter Haar Dz.) 180. E. F. Latko, Origen's Concept of Penance (W. den Boer) 109. G. van Leeuwen, Het blijde waagstuk (W. F. Dankbaar) 314. J. Lindeboom, Austin Friars (v. Rhijn) 111. Hanns Lilje, Luther (M. van Rhijn) 169. G. P. H. Locher, De Kerkorde der Protestantse kerk in Indonesië (A. J. Rasker) 52. Dom. Aemiliana Loehr, L'année du Seigneur (J. N. Bakhuizen van den Brink) 373. Walther von Loewenich, Menschsein und Christsein bei Augustin, Luther und Jacob Burckhardt (van Rijn) 242. J. J. Louet Feisser, De huidige verhouding tussen Theologie en Wijsbegeerte (W. Leendertz) 250. F. W. Manson, The Beginning of the Gospel (De Zwaan) 164. T. W. Manson, The

Church's Ministry (J. de Zwaan) 112. PIERRE MAURY, Jezus Christus, de grote Onbekende (W. F. Dankbaar) 314. G. H. MEES, The key to the first Chapter of Genesis (M. A. Beek) 160. PH. H. MENOUD, l'Eglise et les ministères selon le N. T. (de Zwaan) 372. F. H. VON MEYENFELDT, Het Hart (Leb, Lebab) in het Oude Testament (A. H. EDELKOORT) 308. F. MICHAELI, Dieu a l'image de l'homme (M. A. Beek) 160. De Moeder des Heren; Herderlijke Brief der Bisschoppen van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland naar aanleiding van het nieuwe dogma (W. F. Dankbaar) 313. KAJ MUNK, Actuele eeuwigheid (W. F. Dankbaar) 59; Verhalen van Jezus (W. F. Dankbaar) 59; Het Woord (W. F. Dankbaar) 375. Onrust in de Zielzorg (Berkelbach v. d. Sprenkel) 174. M. A. v. D. OUDENRIJN, De Armeniërs en hunne kerk (de Zwaan) 164. P. F. PFISTER, Ist die leibliche Himmelfahrt Mariae ein katholisches Dogma (W. F. Dankbaar) 313. A. D. R. POLMAN, De reformatorische inzet der dogmatiek (Berkelbach v. d. Sprenkel) 170. K. J. POPMA, Joden in Ballingschap (M. A. Beek) 160. Postille 1949–1950 (G. J. Waardenburg) 58; Postille 1950–1951 (Berkelbach v. d. Sprenkel) 249. HERBERT PREISKER, Das Ethos des Urchristentums (W. C. van Unnik) 47. REGIN PRENTER, Le saint Esprit et le renouveau de l'église (Berkelbach v. d. Sprenkel) 246. M. VAN RHIJN, Gedachten en gestalten uit de Evangeliën (W. S. van Leeuwen) 310. C. RIEMERS, Het gelukzalige leven (W. Leendertz) 182. P. J. ROSCAM ABBING, Diakonia (W. Leendertz) 243. DENIS DE ROUGEMONT, Liefde en Avondland (J. L. Springer) 186. Sacris erudiri, Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen (Bakhuizen van den Brink) 168. La Saint Eglise Universelle (Berkelbach v. d. Sprenkel) 248. L. SCHLINK, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften (Berkelbach v. d. Sprenkel) 247. A. SIZOO, Uit de wereld van het N.T. (De Zwaan) 309. M. C. SMIT, De verhouding van Christendom en Historie in de huidige Rooms-Katholieke geschiedbeschouwing (Berkelbach v. d. Sprenkel) 311. A. J. DE SOPPER, Signalen (W. Leendertz) 118; Dwaalwegen (W. Leendertz) 315; Wat is philosophie? (W. Leendertz) 315. H. J. en J. M. SPIER, Wijsbegeerte en levenspractijk (H. de Vos) 119. J. M. SPIER, Inleiding in de wijsbegeerte der wetsidee (W. Leendertz) 183. TH. STELTENPOOL, Is het katholicisme totalitair? (C. D. Moulijn) 173. P. A. VAN STEMPVOORT, Eenheid en schisma (W. S. van Leeuwen) 162. W. H. VERMOOTEN en W. DE VRIES, Godsdienst en Maatschappij (W. Banning) 184. H. DE VOS, De wijsbegeerte van de godsdienst (W. Leendertz) 118. H. E. WEBER und E. WOLF, Gerechtigkeit und Freiheit (Berkelbach v. d. Sprenkel) 171. GABRIEL-PH. WIDMER, Les valeurs et leur signification théologique (W. Leendertz) 375. JOHAN WINKLER en NIELS NØGAARD, Kaj Munk (W. F. Dankbaar) 375. J. L. WITTE, Het probleem individu-gemeenschap in Calvijn's geloofsnorm (S. v. d. Linde) 50. H. R. VAN WIJNGAARDEN, Hoofdproblemen der volwassenheid (M. J. Langeveld) 177. J. WYTZES, Ambrosius' brieven (Berkelbach v. d. Sprenkel) 165. J. ZANDEE, De hymnen aan Amon van papyrus Leiden I 350 (C. J. Bleeker) 157. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1950 (Berkelbach v. d. Sprenkel) 251.

BERICHTEN

Mededelingen van de Redactie, 64; Prof. Dr G. van der Leeuw †, 127; Het internationaal congres van Oud-Testamentici te Leiden van 30 Aug.–2 Sept. 1950, 127; 7de Congres van Nederlandse Historici, 192; Das gegenwärtige Arbeitsprogramm der Studienabteilung des oekumenischen Rates der Kirchen, 255; Teylers Godgeleerd Genootschap, 321; Haagsch Genootschap tot verdediging van de Christelijke godsdienst, 321.

EXISTENTIALISME ALS KATHOLICISME

DOOR

O. NOORDMANS

Lunteren

Dr H. ROBBERS S.J., *Wijsbegeerte en Openbaring*. Bibliotheek van Thomistische Wijsbegeerte. Het Spectrum, Utrecht-Brussel. MCMXXXVIII.

Er valt in onze tijd, in vrij uitgebreide kringen, een streven op te merken om, wat men noemt, het christelijk dogma te vertalen. Dat dit voeten in de aarde heeft, zal ieder gemerkt hebben, die er zich wel eens mee heeft beziggehouden. De resultaten vallen niet mee. – Geen wonder dat men op een methode zint, om de klove, die er tussen het Evangelie en de moderne mens schijnt te bestaan, op de een of andere wijze te overbruggen.

Ook Rome doet daaraan mee, niettegenstaande zijn afwijzing van het modernisme. Geen wonder. Deze kerk heeft zich steeds van de aanpassing uitstekend weten te bedienen. Thans weer zijn vele vormen van het Neo-Thomisme uit dat oogpunt zeer interessant niet alleen, maar ook voor ons belangrijk. Ik denk nu aan schrijvers als Maritain, Gilson, Blondel, franse denkers, bij wie ook Dr Robbers ter schole is gegaan, vooral bij de laatste.

Blondel neemt een transcendentale, m.a.w. algemene en oorspronkelijke katholiciteit aan, zoals anderen, b.v. Cohen, de Jood als drager van een transcendentale menselijkheid hebben aangezien. Hij meent dat, wanneer men in de natuur en het denken van allen die *van goeden wille* zijn gaat zoeken, men de verlangde catholiciteit zal vinden. Zij behoren tot de ziel der Kerk. Een philosofie, die daarvan uitgaat, zou Blondel dan ook gaarne katholiek willen noemen.

De „goede wil", in verband met geloofszaken, moet hier enigszins nader worden bepaald. Het is een formeel beginsel, waarbij het materiële min of meer als indifferent wordt beschouwd. Ieder kent de bewering dat het er niet zozeer op aankomt, wat men gelooft, als men maar gelooft. De nadruk wordt dan gelegd op de geloofs*houding* en niet op het geloofsbezit. Plato heeft deze goede wil in een van zijn dialogen [1]) reeds laten verdedigen, voor zover het de ethiek betreft.

[1]) Symposion, Ed. Budé, 181 a.

Maar men kan de toepassing van dit beginsel niet tot een enkel levensterrein beperken. Door zijn formeel en algemeen, zijn transcendentaal karakter strekt zijn betekenis zich uit tot het geheel des levens. In die zin, dat daarbij van de materiële inhouden wordt teruggegrepen op de vormen. Vormen, zo meent men dan, die bij een dieper delven in de menselijke natuur komen bloot te liggen. – De verschillende methoden van onderzoek, die daarbij worden aangewend, vat men ruwweg samen onder de naam van existentialisme.

Bij zulk een onderzoek is de blik naar beneden gericht. Jacques Maritain spreekt van „une renovation de la vie spirituelle et de la vie morale, en creusant jusqu' aux fondements spirituels et moraux de la vie humaine" [1]. En hij vraagt of het geen tijd wordt, dat „la sainteté descende aux choses du monde profane" [2]. Weer naar beneden, van de catholiciteit naar de humaniteit.

Nu meent Blondel, dat deze nederdaling geen al te groot waagstuk is. Als R.K. neemt hij aan, dat de houding der natuur er een is van goeden wille en dat zij reeds op de Openbaring is gericht. Daarom wil hij, bij wijze van prolepsis, dit philosofisch onderzoek katholiek noemen. Dit existentialisme zou dan ook katholicisme kunnen heten.

Dr Robbers gaat ten opzichte van dat laatste niet met Blondel mee. Hij vindt dat die naam ook aan een goede wijsbegeerte nog niet toekomt. Bovendien wil hij zich niet afzonderen van de overige wijsgeren. Hij is er op uit een zuivere metaphysische anthropologie op te stellen [3], waarbij de grenzen met de theologie streng geëerbiedigd blijven.

Deze anthropologie, die mede aan de hand van Karl Rahner S.J. ontwikkeld wordt, wil een twintigste-eeuwse interpretatie van desbetreffende Thomas-teksten zijn. Daarin ligt opgesloten, dat men, meer dan in de Augustiniaanse speculatie plaats vond, met Thomas de scheiding tussen metaphysica en theologie wil eerbiedigen. De autonomie der rede wordt erkend. [4] – Maar deze logicistische strengheid is toch niet het belangrijkste. Zij hoort thuis in ieder Thomisme. – Wat echter het Neo-Thomisme bijzonderlijk kenmerkt is dit, dat het een *beweging* is. Het is geen schoolse aangelegenheid, maar het werkt naar een plan, een plan-de-campagne.

Daarmee is geen discriminatie bedoeld. Men zou hetzelfde van

---

[1]) Humanisme Integral, p. 132. [2]) Ibidem. [3]) 29. [4]) 119.

Sartre kunnen zeggen, als hij het Existentialisme een Humanisme noemt. Het Neo-Thomisme betekent een verlenging van het Katholicisme naar beneden toe, zoals dat bij Sarte plaats vindt met het Humanisme. Als de berg niet bij Mohammed komt, moet Mohammed wel bij de berg komen. Als de mensen geen theologie meer verlangen, kan men het met de anthropologie beproeven. – Daarom had Dr Robbers de naam „katholiek" niet behoeven te verwerpen. De achtergrond van zijn studie wordt toch wel merkbaar als hij zich naar aanleiding van die verwerping, gaat verdedigen tegen het verwijt van strategie. [1])

Wanneer men de schijn van metaphysische onbevooroordeeldheid wil bewaren, dan is dat in een philosofie van de goede wil toch eigenlijk overbodig. Men mag dan bij zijn argumentatie met die gesteldheid van de natuurlijke mens rekening houden. Als de *potentia oboedialis*, de thomistische naam voor de goede wil, als het wezen der menselijke natuur mag gelden en als daarmede is aangewezen een „onderdanige ontvankelijkheid voor wat meer dan natuur is" [2]), dan zijn strikte bewijzen niet bepaald nodig. Suggesties kunnen dezelfde diensten bewijzen. Het aannemelijk maken van een bovennatuurlijke verheffing in de historie, de heilsgeschiedenis, de *revelatio inchoativa*, zoals zij heet, wordt dan ook een suggereren [3]) genoemd. Bewezen wordt, dat zij niet-onmogelijk is. De *revelatio finalis*, afgezien van een aanvankelijke verwezenlijking in dit leven, maar als een metaphysische noodzakelijkheid gezien, wordt weliswaar bewijsbaar geacht, maar daarmee is toch niet meer bedoeld dan een mogelijkheid. [4]) Deze mogelijkheid behoeft niet aantoonbaar te zijn in de geschiedenis. Zij ligt alleen maar opgesloten in de verhouding tussen natuur en bovennatuur. En in de metaphysische anthropologie wordt zij bewezen door aan te tonen, dat de natuur zozeer vraagt om een verheffing in het bovennatuurlijke, dat moet worden aangenomen, dat deze verheffing uiteindelijk tot stand zal komen.

Wij zien hier heel duidelijk, waarom in iedere theologie en philosofie van de *goede wil* of *potentia oboedialis* het materiële onwillekeurig op de achtergrond komt. Wanneer het er om gaat de moderne mens voor het Evangelie te winnen, dan zoekt men naar die suggesties, die de grootste overredingskracht hebben, ook al blijft het ook dan nog bij mogelijkheden. Het materiële van het Christendom, dat, als ik het zo noemen mag, in de historie zweeft, zal men tot op

---

[1]) 123. [2]) 106. [3]) 100. [4]) 89.

zekere hoogte *ad libitum* laten. Men richt zijn blik naar de profane fundamenten van het mensenleven om daar een christendom, of, in het geval der Neo-Thomisten, een katholicisme te zoeken, dat die moderne mens bij zichzelf niet ontkennen kan, zodat hij de mogelijkheid moet toegeven van een zalig uiteinde, ook voor zichzelf.

Het dogma en dus ook de prediking, waarvoor het dogma als richtsnoer dient, worden daarbij min of meer gedevalueerd. Men zal meer belangstelling hebben voor *houdingen* en verhoudingen, die herhaalbaar zijn, dan voor *gebeurtenissen*, die slechts éénmaal voorkomen en die wij slechts van horen-zeggen kunnen hebben. Katholicisme is van huis uit reeds in zekere mate een habitus-christendom. Het zal dat in zijn neo-thomistische phase nog meer moeten zijn, omdat het de bovengenoemde wending naar beneden maakt. De existentiële belangstelling van een metaphysische anthropologie is uit de aard der zaak meer op zoek naar strevingen, richtingen en liggingen, dan naar feiten, resultaten en de daarbij behorende meldingen en overtuigingen. Het is zonder meer duidelijk dat men over die eerste categorieën met de onkerkelijke mens gemakkelijker meent te kunnen praten. Deze mens behoeft dan slechts aangespoord te worden tot zichzelf in te keren. [1])

Nu verweert dit Neo-Thomisme zich er wel tegen, dat deze anthropologie zuiver formeel zou blijven. Het meent in dit rijk van de profane goede wil ook de plaats te kunnen aanwijzen voor die dingen, die het een en al uitmaken in de heilige sfeer der kerk, zodat ook geloof, wonder, traditie, offer, gebed enz. ter sprake komen. [2]) Maar dat neemt niet weg, dat zij hier toch onder *philosophisch licht* [3]), sub specie metaphysicae bezien moet worden. De existentiële weetgierigheid wordt steeds 't meest getrokken naar het primitieve, naar datgene wat phenomenologisch het gemakkelijkst te benaderen is. Het blijft bij verwijzingen.

Nog een tweede opmerking moet hier staan, voor wij nagaan op welke wijze het „redire in essentiam suam" in deze anthropologie wordt beschreven. De voorliefde voor het formele, voor de habitus, die aan iedere philosofie van de goede wil eigen is, brengt mee de belijdenis van een *analogia entis*. Deze is niet een leerstuk, dat men in vrijheid heeft opgesteld. Zij is de rationele keerzijde van de *potentia oboedialis*. Zij drukt een overtuiging uit die men noodzakelijkerwijze moet hebben, als men, ter uitwinning van een nieuwe catholiciteit,

---

[1]) redire ad essentiam suam reditione completa (Thomas, S. Th. 14 a 2).
[2]) Robbers, 17. [3]) Ibidem.

van het sacrale naar het profane, van het materiële naar het formele, van het woord naar de existentie terug wil. De analogie is de naam voor de verhoudingen, zoals men ze bij deze denkwijze ziet. Bij de logica, de wetenschap die de wereld bij daglicht beziet, komt alles veel klaarder en scherper uit. Men ziet het licht en het donker gescheiden. Hier schittert het dogma. Hier liggen ook de ergernissen. Hier liggen de moeilijkheden voor de moderne mens ten opzichte van de prediking.

De analogie is het hulpmiddel waarnaar de R.K. theologie vanouds gegrepen heeft, om daaraan tegemoet te komen. Zij betekent een logica, waarin de grenzen zijn verflauwd. In plaats van *in de woorden* worden de categorieën *op het zijn* afgelezen. En dat levert een geschaduwde schaal op, zonder scherpe scheidslijnen. Wat in de Kerk een duidelijke en dadelijke beslissing vraagt, krijgt in deze beneden-kerk vaagheid en tijd tot zijn beschikking, waarmee men in de profane sfeer de mens kan dienen. Een habitus heeft duur en kan nooit scherp worden bepaald. Men zal minder bezwaar hebben ze te aanvaarden dan een dogma. Wat men in de zedeleer met de casuïstiek zoekt te bereiken, een overbruggen van kloven voor mensen van goeden wille, datzelfde kan men met het oog op de geloofsleer beproeven door het hanteren van de analogie.

Wanneer nu bij dit beroep op de *potentia oboedialis,* waarin de hoofdfiguur van de R.K. anthropologie een naam heeft gekregen, de *habitus* en de *analogie* zo op de voorgrond komen, dan is het geen wonder, dat het Neo-Thomisme, dat zich opmaakt om „hinderpalen uit de weg te ruimen" met het oog op „de verplichting die het christendom voorstelt" [1]), nog eens in 't bijzonder voor deze twee ruimte maakt.

Wij moeten dus thans eerst nagaan welke *houdingen* de Neo-Thomist bij de natuurlijke mens opmerkt en hoe hij die waardeert met behulp van de geschaduwde schaal van het zijn, met de bedoeling om aan te tonen dat bij die mens reeds een aanleg valt op te merken, die men, in het licht van het katholieke geloof, in het verlengde van het bovennatuurlijke, zoals de Kerk dat kent, zou kunnen zien.

Het existentiële uitgangspunt is betrekkelijk gemakkelijk te vatten. Deze metaphysische anthropologie kan tautologisch aldus worden bepaald: de metaphysica is denken vanuit het zijn, dat de mens zelf *is*. Metaphysiek is mogelijk, want ze bestaat. [2]) Of, zoals Blondel

[1]) Robbers, 103. [2]) Robbers, 14.

het zegt: „Het *zijn* is eigenlijk geen vraagpunt voor hem die is.” [1])

Daardoor vloeien denken en zijn op een bepaalde wijze in elkaar. Dat doen ze in het idealisme ook. Maar daar heeft het denken de leiding. Bij het existentialisme is het juist andersom. Daar wordt men niet, zoals bij Hegel, aangespoord om te denken en dan op de uitkomst te vertrouwen, [2]) maar om echt te zijn, d.w.z. te handelen. Gabriel Marcel, de franse existentialist, aangehaald bij Robbers, schrijft, dat de beoefening van de metaphysica lijkt op „een concrete situatie in een drama; men heeft te handelen en niet alleen in theorie te speculeren.” [3]) De mens moet meespelen in het drama. Hij moet. Het is geen vrijblijvend kennen. – Maar dan zal hij ook iets zien van het licht dat van het zijn uitstraalt. „Continuons”, zou Sartre zeggen. Daarom heet deze metaphysica dan ook anthropologie, merkt Dr Robbers op.

Voor dit dynamisch realisme wordt dan een beroep gedaan op teksten bij Thomas Aquinas. Men is er zich wel van bewust, dat dit een *ontwikkeling* wordt van de middeneeuwse scholastiek. Dr Robbers beroept zich op Gilson, die gezegd heeft, dat dit philosoferen moet geschieden met een interne dynamiek. [4]) Men onderscheidt in het Neo-Thomisme een traditie-element en een progressief element. [5])

Als eerste beginsel van een metaphysica wordt dan genoemd: de identiteit van het zijn over de gehele lijn, waarmee in dit geval bedoeld wordt, dat *zijn* tegelijk ook *kennen* is. M.a.w.: het dynamische zijn is licht. Kennen is geen betrekking van twee polen op elkaar, subject en object. Het licht dat door de activering van het zijn ontstaat, heeft allereerst betrekking op het zijn zelf. Het is een innerlijke ontgloeiing. Deze stelling wordt belegd met de thomistische formules: *Esse est* en *Esse est verum*, die onderling weer bijna identiek zijn.

Weten is dus niet iets, dat *bij* het zijn komt. Metaphysica is mogelijk – zo hoorden wij reeds – omdat zij bestaat. En omgekeerd is het bestaande gedwongen metaphysica te bedrijven. Het heeft geen keus. – En het *zijn* is werkelijk *zijn*, naarmate het innerlijk ontgloeid is in het kennen van zichzelf. – Wanneer men eenmaal deze identiteit van het zijn over de gehele lijn heeft gesteld, zodat weten *ook* zijn is en een geïntensiveerd zijn, dan kan men toch ook zeggen, dat het kennen de leiding heeft. De kenbaarheid blijft echter, zoals men het noemt, bovencategoriaal. [6]) Zij gaat gelijk op met het zijn en is

---

[1]) Aangehaald op dezelfde pagina. [2]) Vertrauen zur Vernunft zu fassen.
[3]) 28. [4]) 9. [5]) 11. [6]) 32.

niet bijkomstig. „Het zijn van elk bestaand ding bezit zichzelf en is over zichzelf in kennende omhelzing gebogen in dezelfde mate, waarin het deel heeft aan het werkelijke zijn." [1])

De *habitus*, de ligging van het zijnde verschijnt ons hier dus als een verticale lijn. Daarop kan men de graden van het zijn aflezen. Zij hebben betrekking op de dynamiek van het zijnde, die oploopt van bijna-niet-zijn tot pure werkelijkheid. En die graden worden voor het zijnde zelf zichtbaar uit de innerlijke ontgloeiing, die naar boven toeneemt, van een gekend-worden af tot een volkomen zelfkennis toe. Met dien verstande, dat langs de gehele schaal zijn en kennen identiek blijven, zodat op iedere punt van de schaal zijn en kennen dezelfde graad hebben.

Dit kennen heeft echter niet alleen betrekking op de zijnsgraad, waarmee het identiek is. Er wordt naar *alle* zijn gevraagd. [2]) En dat is het juist wat de metaphysica onderscheidt van alle wetenschappen, die vragen naar een afgeperkt gebied van zijnde dingen. De mens wil in de metaphysica een bovencategoriale en onbeperkte kennis van het zijn. Er bestaan geen gebieden die daarvan zijn uitgesloten. *Ens est verum*, zegt de Thomist. Al wat is, kan gekend worden. Ook God.[3]) En deze zijnsvraag wordt gesteld door de naar metaphysica hongerende mens. [4]) Hij heeft een graad op de schaal, maar hij interesseert zich niet slechts voor die graad, maar voor de schaal zelve en daarmee voor de andere, vooral de hogere graden; en voor de hoogste. „Tout est en tout" (Blondel).

Het metaphysieke kennen krijgt zo een verticale richting. En daarin ligt een intensificering van het habitus-karakter van dat kennen opgesloten. De Neo-Thomist ziet de natuurlijke mens heel duidelijk in een *houding* staan, laten wij zeggen een opgerichte houding. En dit geldt te meer, omdat dit niet enkel van toepassing is op het kennen, maar, krachtens de identiteit, evenzeer op het zijn. Het kennen, met name van God, is geen bijkomstigheid, maar een aangelegenheid van het zijn des mensen. Hij beoefent metaphysica, omdat hij bestaat. Door het ontkennen van elke toevalligheid van het kennen, wordt de mens in de metaphysica geheel een mens in houding. Hij weet niet alleen verticaal, maar *hij bestaat verticaal.*

Maar niet alleen de *habitus* komt op deze wijze duidelijker uit. Ook de *analogie* uit de thomistische philosofie en theologie krijgt groter betekenis. Zolang het kennen overwegend of uitsluitend gezien wordt

---

[1]) 34. [2]) 29. [3]) 32. [4]) 37.

als een incidentele handeling, die plaats heeft zo dikwijls wij een betrekkelijk toevallige ontmoeting beleven in het horizontale vlak van deze wereld, zolang kan de analogie ook gebruikt worden als een verlegenheidsargument, als wij de gelijkenis tussen het gekende en het zijnde niet goed zien. Anders wordt het echter als de analogie de naam wordt voor het wezen van het kennen en het zijn beide in hun identiteit. Wanneer zij de kentheoretische keerzijde betekent van de habitus en wanneer in het „ana" de opgerichtheid van die habitus een naam krijgt. De analogie wordt dan de naam voor de omhooglopende graden van de schaal, die op het zijn staat afgetekend. Zij is eigen aan het zijn zelf. Het analogische wil hier geen verkleinwoord van het logische zijn, maar een exponent daarvan. Het vat het zijn in énen en niet in veelheid, zoals de logica.

Zo wil het Neo-Thomisme, door deze beiden, de habitus en de analogie, te verabsoluteren, aan de *potentia oboedialis* een meer centrale betekenis geven in het denken van de moderne mens. De kerk zou dan een sterker beroep kunnen doen op deze natuurlijke vooronderstellingen der prediking. De waarheden der natuurlijke theologie zijn dan niet meer enkel „praeambula fidei", bloot in neutrale zin. De potentia wordt dan met recht een houding, actief, en de analogie betekent, dat deze gehoorzame activiteit uit zichzelf reeds boven zichzelf uitgaat, op zoek naar het hoogste zijn. Men ziet in deze metaphysische anthropologie de mens op zoek naar het doel van zijn bestaan, naar God. En deze oboedientia is niet enkel een vooroefening, maar achtergrond en zelfs vorm van het geloof, dat de kerk belijdt. Wie min of meer bewust in deze gehoorzaamheid staat, staat dan inderdaad in catholieke houding. Hij beeldt de mogelijkheid uit van de zgn. *revelatio finalis*, de uiteindelijke verheffing van de natuurlijke mens tot het bovennatuurlijke. En hij doet dat zelfs beter dan de traditionele catholiek, omdat bij hem de habitus en de analogie een absoluutheid hebben gekregen, die de Kerk van ouds niet kent. Daardoor heeft zijn oboedientia een gehalte gekregen, waardoor zij vrijwel autonoom wordt en de aanvulling van de kerkelijke heiligheid minder behoeft. Deze mens zal de mogelijkheid van de „revelatio finalis" misschien verkiezen boven de niet-onmogelijkheid van de „revelatio inchoativa" [1]. Het bewijs voor de eerste zal hem dan liever zijn dan de suggestie, waarmee de laatste wordt aanbevolen. – Het zou kunnen zijn dat het Neo-Tho-

---

[1]) Revelatio betekent hier telkens „verheffing", niet „openbaring", zoals wij die verstaan.

misme deze ervaring in onze tijd reeds heeft opgedaan of bezig is nog op te doen. Een mens die, in gehoorzame beweging naar een zgn. bewijsbaar einddoel van zijn bestaan, dit doel verabsoluteert en de kerk met haar suggesties laat staan, is niet helemaal een fictie. Een hypertrofie van de potentia oboedialis zou wel eens kunnen blijken vreemde gevolgen te hebben. De *voorlopige* achterafstelling van het materiële in de openbaring en de vooropstelling van het formele; de houding tegenover een analoog, nimmer te bereiken doel; de gehoorzaamheid, gesteld in plaats van het geloof; de verheffing in plaats van de openbaring, zou wel eens *onherstelbaar* kunnen blijken. Wie met de catholiciteit afdaalt in de humaniteit, is niet zeker van zijn terugkeer.

Intussen weet de Neo-Thomist ook wel, dat hij, met zijn nadruk leggen op de verheffing in het analoge zijn, zich op een grens bevindt en niet in de volle werkelijkheid. Hij legt alleen maar aan deze formele zijde van het menselijk bestaan, zoals zijn catholiciteit hem die doet zien, een grotere betekenis toe. Hij noemt dit, met Thomas, *actus primus* en wil dat daarnaar iedere lagere vorm van kennen beoordeeld zal worden. [1])

Deze zelfde mening drukt hij nu uit als de zgn. *quaestio de ponte* in het betoog wordt ingevoerd, welke beroemde kwestie zich bezig houdt met de vraag, hoe het subject bij het object kan komen. In de analogische kenleer, die wij besproken hebben, komen zulke vragen niet voor. De vrager keert daar tot zichzelf in (redire in essentiam suam). En daarmee keert men in tot alle dingen (Tout est en tout). Maar in de logische kenleer is het een hoofdvraag. En de gewone opvatting was, dat Thomas daarop geantwoord zou hebben: *nil in intellectu nisi prius fuerit in sensu.*

Dat Thomas dit ergens geschreven zou hebben, wordt door Dr Robbers ontkend. [2]) Maar hij meent ook, dat de daarachter liggende vraag, de *quaestio de ponte*, te lang heeft overheerst. De vraag moet eerder omgekeerd en luidt dan: Hoe komt dat andere, dat object toch *tegenover* de kennende? – In de analogische orde bestaat zoiets niet. En deze orde is primair. Daar liggen de kenverhoudingen verticaal en niet horizontaal. Hoofdzaak daarbij is, dat in deze metaphysische anthropologie aan alle kennen van de mens een dynamisch en bewegelijk karakter wordt toegekend. De mens blijft nooit staan

---

[1]) 35. Vgl. Thomas, S. Th. XVI, 5 resp. – [2]) 66.

bij wat hij ontmoet. Hij hoort er geen eigenlijk *woord* in, dat hem tot luisteren dwingt. Revelatie betekent hier immers verheffing. De ontmoeting met iets of iemand tegenover hem maakt niet zijn laatste ernst wakker. Immers, Dr Robbers schrijft in een niet bijzonder fraai Nederlands – „dat kennen niet op de allereerste plaats gezien mag worden als een opname van vreemde, tegenover zich liggende objectenveelheid; kennen is niet allerfundamenteelst een uitgaan, doch een inkeer" [1]). En wanneer de mens dan toch zulke ontmoetingen heeft en objecten tegenover zich krijgt, dan mag hij geen ogenblik vergeten, dat hij niet in de wieg gelegd is om bruggen naar die objecten te bouwen, maar dat hij geboren is om een ladder te beklimmen. Dat hij in verleiding kan komen om het eerste te doen, is een bijkomstig iets. Hij moet die verleiding overwinnen en mag niet in een *actus secundus* van de goede weg afdwalen. Hij moet de ontmoetingen gebruiken als sporten van een ladder. De actus primus moet hoofdzaak blijven. Iedere existentialist wil *uit het zijn* denken. En dat zijn is dat zijn, hetwelk hij reeds is; waaraan hij deelneemt en dat hij dus uit de eerste hand reeds kent. Het behoeft hem dus niet gezegd te worden. – Dit zijn is ook *één* en het zou hem van de goede weg afvoeren, als hij te veel inging op delen van het zijn, die categoriaal in woorden zijn vastgelegd. De actus primus gaat bovencategoriaal te werk.

Op bovenstaande voorwaarden wil de Neo-Thomist nu ook wel rekening gaan houden met het feit, dat de mens een stoffelijk wezen is. Daarom moet trouwens zijn metaphysisch denken ook een *reditio in essentiam suam* zijn. Hij is een zintuigelijk wezen ook. Hij is geest, maar ook stof. En hij is aan de ervaring gebonden, mits men in het oog houde, dat het zinnelijk kennen op geestesniveau ontspringt en aan de analoge kenwijze van de geest dienstbaar moet blijven. [2]) De scholastiek drukt dat zo uit: *Anima humana est forma corporis*. De afzonderlijke dingen of objecten worden gegrepen als étappen op de oneindige weg naar het zijn. [3]) Voor *onze* geesteskennis, als mensen, zijn ze onontbeerlijk. Maar zij zijn voor ons, wat de uitgehakte treden voor de alpinist zijn.

Daarom heeft, meen ik, deze metaphysische anthropologie niet het recht om de stoffelijke wereld, zoals zij die classificeert, een *zijnsboodschap* te noemen, zoals Dr Robbers doet. [4]) Dat woord boodschap

---

[1]) 35. [2]) 65/66. [3]) 55. [4]) 68.

is hier verwarrend. Ongetwijfeld wordt aan de ervaring positieve betekenis toegekend. Maar een echte boodschap, een evangelie, dat ons stil doet staan of omkeren op de weg, of terzijde van de weg afgaan over een brug, mag de ervaring in deze philosofie niet heten. Dr Robbers corrigeert zich, onbewust, ook dadelijk daarop als hij haar een teken en verschijning, een phaenomeen noemt. En wanneer hij dan vervolgt: „Metaphysiek is echter pas dáár, waar die phaenomenale vorm overstegen wordt en als het ware wordt opgeheven of overwonnen''. Inderdaad, de drie laatstgenoemde namen voor de stoffelijke wereld, teken, verschijning, phaenomeen wijzen er op, dat er iets schuilt achter het teken, de verschijning, het phaenomeen en dat dit schuilgaande het werkelijk *zijnde* is, dat men moet trachten te bereiken en te verstaan. De phaenomenale vorm moet men daartoe eerst „overstijgen''. – Bij een boodschap is dat niet het geval. Wie een boodschap probeert te overstijgen, maakt er zelf maar wat van. Hij moet er op ingaan en luisteren naar de inhoud, zo nauwkeurig mogelijk. Hij moet van die boodschap niet „redire in essentiam suam'', om zelf kennis te produceren, maar hij moet over de brug komen. – Daarom is die term hier ook niet werkelijk gemeend. In de samenstelling „zijnsboodschap'' verliest het laatste lid zijn kracht. Het betekent niet meer dan dat er een teken aanwezig is, waardoor men opmerkzaam gemaakt wordt op de aanwezigheid van iets, dat werkelijk *is* en dat men zelf moet ontdekken.

Van een werkelijke boodschap-met-inhoud, een *woord* in praegnante zin, wordt geen teken gegeven. Men mag er niets achter zoeken. Het heeft zelf *betekenis*, en men moet daarnaar luisteren. – Het is ook geen verschijning, maar een volle reële aanwezigheid. In deze zin bestaat er geen phaenomenologie van het woord. – De in onze tijd zo wijd verbreide erkenning van het bestaan van een tekenspraak, daar, waar vroeger het woord eenvoudig gold en als zodanig werd geëxegetiseerd, bewijst, dat het Neo-Thomisme niet alleen staat. Ik heb daarop trouwens in het begin reeds gewezen. Wanneer wij niet scherp toezien op de wijzigingen die dit brengt in ons denken, zal dit grote schade veroorzaken. Het existentialisme kan een zekere correctie betekenen. Maar als het de rol, die het woord in ons leven vervult, verzwakt of vernietigt, schiet het z'n doel voorbij. – Dit geldt voor Rome evengoed als voor ons. – En het geldt niet alleen voor de theologie, maar eveneens voor de natuurwetenschap en de philosofie. Baco was in zijn dagen reeds bevreesd, dat „de onrust van de menselijke geest, juist dat hunkeren naar oneindigheid van de

vroege Renaissance, grote schade zou veroorzaken aan de ontdekking van oorzaken" [1]). Dat is dat „uitreiken" van de menselijke geest, zoals Dr Robbers het telkens noemt; het passeren van de dingen als étappen op de oneindige weg naar het zijn. Voor ons hele geestelijk leven heeft Calvijn dit, zoals zo dikwijls, heel scherp weersproken, toen hij schreef: *Loco rei in verbo acquiescimus.*

Wij herinneren ons uit het begin van dit opstel, dat het bij het Neo-Thomisme eigenlijk niet om de metaphysische anthropologie zelve te doen is. Het gaat er om haar zo te vormen, dat zij als een naar beneden verlengd catholicisme dienst kan doen. Daartoe moest de leer van de mens, zoals Thomas die heeft, niet maar worden herhaald, maar ontwikkeld. Daarbij moest dan blijken, dat de trappenbouw des geestelijke levens, zoals de R.K. Kerk die heeft, reeds filosofisch te ontdekken is bij de natuurlijke mens. Daar vertoont zij zich dan reeds gepraefigureerd. Dat de genade een *verheffing* van de geschapen mens in het bovennatuurlijke betekent, moet reeds zijn af te lezen uit de metaphysische anthropologie. Zo zou dan helemaal waar worden, wat Thomas leert van de mens, dat God, die zijn „naturam condidit, simul ei gratiam largitus est". Bij het Neo-Thomisme loopt de genade min of meer door naar beneden, in de schepping. Er is nu niet alleen gelijktijdigheid tussen die beiden, maar een zekere vermenging. De rede doet wel haar best om autonoom te blijven, maar zij moet toch een zekere instraling van de openbaring lijden. Zoals er een existentialisme is, dat met de dood geladen is, dat van Heidegger, zo mag er een ander zijn dat van het eeuwige leven bewogen wordt. [2])

Deze godskennis, waarvan de metaphysica weet, blijft echter zuiver analogisch. Dan spreekt eigenlijk het geschapene. [3]) Maar, zo suggereert de Neo-Thomist dan verder de mens van goeden wille, die in de potentia-oboedialis-houding staat: Heeft God met de scheppingsgenade alles gedaan, wat Hij geven kan? Als de potentia oboedialis dan zulk een *opgerichte houding* betekent, als de Neo-Thomist dat leert, en wanneer de *analogie* een *zijn* en *kennen* omvattend beginsel is, dat superlogisch en bovencategoriaal zich tot alles uitstrekt, kan God dan van deze sterke geleider geen gebruik maken om ons ook kennis te doen geworden van een revelatio, een verheffing, die niet alleen als doel voor het leven staat, maar die reeds begonnen

[1]) Aangehaald bij Reinhold Niebuhr, *The nature and destinry of man*, I, 20.
[2]) 120. [3]) 71.

is, zodat de mens gezien moet worden als reeds opweg zijnde daarheen? Dit zou dan zijn de revelatio inchoativa, de historische openbaring.

Waarom niet? zo vraagt de Neo-Thomist aan de moderne mens. Wij leven immers in de historie! Wij zijn ook stoffelijke wezens, die, zoals wij gezien hebben, de zinnelijke wereld nodig hebben om van de objecten als étappen gebruik te maken voor ons beklimmen van de ladder des zijns en der kennis. Zou God daarvan geen gebruik kunnen maken om ons nog wat meer licht te geven dan hij bij de schepping gedaan heeft? Kan Hij een historische situatie niet doorschijnend maken, zodat daardoor „iets lichtend wordt van het bovenwereldlijke?" [1]).

Men kan de indruk krijgen dat zo aan de ontmoetingen met de zinnelijke, historische objecten toch weer een woord-karakter wordt toegekend. Maar dit is toch niet het geval. Men lette, om te beginnen, op de terminologie. Er wordt gesproken van licht en lichtend worden. Wij zijn nog steeds in de sfeer van een zijn, dat van binnen uit gaat gloeien en lichten. Er wordt niet gedacht aan een woord, maar aan een verschijning. De openbaringswaarheid wordt geacht tot de mens te komen „in een teken". [2]) – Deze denkvormen stammen alle uit de existentiële sfeer. De openbaring wordt nog steeds gedacht in de vorm van verheffing uit het natuurlijke naar het bovennatuurlijke.

Slechts een enkele maal schemert door, dat men ook weet heeft van een andere openbaring Gods. Zo, wanneer er ontkend wordt dat de mens onmiddellijk naar God kan grijpen. „Een profeet, die meent een onmiddellijke boodschap van God te verkondigen", zou dan niets meer kunnen leren. [3]) Maar dat is hier een argument tegen de mystiek en niet tegen een openbaring in katholieke zin.

Zo komt men dan tot de stelling, „dat ook door openbaring ontvangen kennis over God analoog zou zijn". [4]) M.a.w. er kan van de goddelijke verborgenheden een verrijking van onze kennis uitgaan (Gilson), terwijl deze kennis toch blijft in haar eigen natuurlijke orde. Men moet zich dan de mens denken als wassende onder invloed van de openbaring. Daardoor komt die openbaring in het bereik van de natuurlijke sfeer, waar zij alleen naar de wetten der analogie kan begrepen worden. Zij krijgt een verwijzend karakter en neemt zulke vormen aan, die ook de moderne, onkerkelijke mens bij zichzelf niet ongeëigend behoeft te vinden. Men behoeft hem niet af te stoten

---

[1]) 71. [2]) 96. [3]) 86. [4]) 95.

door hem de waarheden der kerk op te dringen in een gedaante, die voor hem ontoegankelijk is. Wanneer zijn *houding* maar zodanig is, dat deze gericht staat op die waarheden, op natuurlijke wijze. En als de mysteriën, die de kerk belijdt, maar als zo diep in zijn bestaan ingrijpend worden gedacht, dat zij ook aan hem, zij het dan in *analogistische* zin, openbaar worden. De potentia oboedialis, zoals deze bij de Neo-Thomist, door de verabsolutering van de habitus en de analogie, zich vertoont, geeft dan reden tot goede verwachting. Deze metaphysische *goede wil* verraadt een verborgen catholicisme. Deze existentie is reeds catholiek.

De vraag is nu, in hoeverre men zich bij deze missionnaire philosofie op Thomas zelf kan beroepen. De beantwoording van deze vraag zou een afzonderlijke studie vragen. Iets moet echter hier worden gezegd. – De beide wijsgerige tradities uit de Oudheid, de platonische en de aristotelische, zijn hier in geding. De aristotelische hield wijsbegeerte en theologie zuiverder uiteen dan de platonische. Wij hoorden Dr Robbers het confusianisme van Augustinus laken en hij prees Thomas Aquinas daarom. – Anderzijds echter vermengt het Neo-Thomisme de theologie en de philosofie – in dit geval de anthropologie – voor zover het in deze laatste een formele theologie invoert of meer tot uitdrukking brengt, door sterker nadruk te leggen op de potentia oboedialis. Het syncretisme van het Neo-Platonisme krijgt in dit Neo-Thomisme een tegenhanger. Wegens zijn Aristotelisme scheidt het theologie en philosofie; wegens zijn Platonisme verbindt het die beiden. Neo-platonisch is de voorstelling van de ziel als reizigster en de gedachte, dat de materie bijna-niets is. – Door dit syncretisme wordt de aristotelische grensafbakening belangrijk verflauwd. Natuur en bovennatuur vloeien meer in elkaar. De verhouding is meer dynamisch dan bij Thomas. De gevolgen daarvan worden echter gematigd, doordat dit uitsluitend op de formele zijde gebeurt en slechts in houding en richting tot uitdrukking komt. Wij zagen boven reeds, dat dit gepaard moet gaan met een vermindering van de belangstelling voor de materiële zijde. De anthropologie wint en de theologie in engere zin verliest. In het Platonisme zijn de ordenende en handelende macht in de mens en die in de wereld homogeen. [1]) En daarmee vervalt de scherpe scheiding op de formele zijde. Daarvan maakt nu het Neo-Thomisme gebruik om

[1]) Martineau, *Types I*, 45.

de moderne mens te winnen voor zijn katholicisme. Op deze formele zijde komt de wereld voor God te staan en is de analogie de uitdrukking van homogeniteit. ,,Metaphysica" – aldus Dr Robbers – is... niet zozeer een spreken over God... als wel een spreken over het geschapen zijn... Daardoor hebben wij een analoog begrip van God." [1])

Het is niet gemakkelijk, aan de hand van de *Summa Theologica*, die Dr Robbers ook als de meest bezonken bron voor thomistische metaphysica prijst, tot een verantwoorde mening over de hier in geding zijnde vragen te komen. De wijsgerige theologie en anthropologie in het eerste deel van dit werk laten ruimte voor verschillende combinaties. Voor ons zou hier de hoofdvraag moeten zijn, hoe ver de leer van de mens bepaald wordt door wat Thomas van het goddelijk kennen schrijft [2]) : ,,Suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse et omnis alterius intellectus" en verder: ,,et ipse est suum esse et intelligere". De waarheid wordt gevonden ,,in re secundum quod habet esse conformabile intellectui". ,,Hoc autem maxime invenitur in Deo". [3]) De vraag is dus nu *op welke wijze* het goddelijk kennen *maat* en *oorzaak* van het menselijk zijn en kennen is. Tussen *oorzaak* en *zijn*, zoals die in het chiasme van Thomas naast elkaar staan, ligt de schepping. En dat is geen kleinigheid. Daarbij komt dan later nog de val en dat is weer geen geringe zaak. Als men hier de homogeniteit, die de grondslag is van de analogie, wil belijden, moet men hele stukken uit de christelijke theologie over boord werpen en bij het Neo-Platonisme ter schole gaan. Eerder schijnt dit te kunnen gelukken in de kenleer, als Gods kennen als *maat* van ons kennen genoemd wordt. Maar dit is slechts schijnbaar en kan alleen opgaan als men wederom schepping en val uitschakelt. Deze beiden maken, dat wij bij het woord moeten leven, omdat wij de zaak gemist hebben. Thomas wist daarvan toen hij schreef, dat de waarheid gevonden wordt *in re*, maar dat dit vooral bij God voorkomt". [4]) Ieder existentialisme, elk kennen-van-de-zaak-uit, dat Thomas niet alleen herhaalt, maar ontwikkelt in de richting van de homogeniteit en de analogie tussen God en mens, maakt de gevaren van zulk een denkwijze duidelijker. Ik citeer voor de tweede maal Calvijn: Loco rei in verbo aequiescimus.

Zoveel, voor zover God als ,,mensura" en ,,causa" gezien wordt. Wat de mens zelf betreft, denk ik aan Thomas' uitspraak: ,,Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non

[1]) 71. [2]) S. Th. I, qu. 16. 5. [3]) Ibidem. [4]) Zie boven.

autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam." [1]) Ik leg de vinger bij dat *ad theologum* en merk daarbij op, dat de belangstelling voor de ziel hier dus niet louter platonisch kan zijn. Deze is voor de theoloog niet in de eerste plaats reizigster of leidsvrouw langs de lijn der analogie. Men mag met zulke uitspraken niet een spel gaan drijven, waarbij men zich van de theologie verwijdert. Er is, ook bij Thomas, meer van de ziel of de geest te zeggen dan dat zij „forma corporis" is. Het materiële mag niet verwaarloosd worden.

Datzelfde moet men bedenken, als Thomas schrijft, dat in de theologie alle dingen gezien worden *sub ratione Dei* [2]). Dat „in de theologie" moet toch een zin hebben. Daarmee kan geen verschuiving naar de philosofie bedoeld zijn. Met Pascal moet de God van Abraham, Isaäk en Jakob gemeend zijn. Daarom gaat het hier tenslotte, evenmin als bij Augustinus, in laatste instantie om de verhouding tussen een aristotelische en een platonische school, maar om die van Schrift en wijsbegeerte. Wanneer b.v. de menselijke natuur bezien wordt *a parte animae*, zal vooral ook rekening gehouden moeten worden met de Incarnatie en de Sacramenten. Een *theologische* anthropologie zal met de tegenstelling van lichaam en geest of stof en vorm heel anders omgaan dan een wijsgerige. Daarom is Luther, tegenover de Scholastiek, weer begonnen bij het Kind in de kribbe, bij de materiële zijde.

Nu zal men zeggen, dat het hier juist *niet* om een theologische anthropologie gaat, maar om een metaphysische. Dat is juist, maar dan moet men er zich ook rekenschap van geven, in hoeverre men gebruik kan maken van de definities in een *Theologische Summa*. De schrijver daarvan heeft ook nog andere autoriteiten dan Plato en Aristoteles, nl. de kerkvaders en daarachter de Bijbel. De anthropologie, die hij daaruit put, begint niet *a parte animae*, maar *a parte carnis*. Men kan ze vinden in het derde deel van de Summa.

Daarbij komt dan nog, en dat doet hier de deur dicht, dat het Neo-Thomisme en het antieke Thomisme juist hierin verschillen, dat in het laatste de wijsgerige en de godgeleerde gezichtspunten meer naast elkaar staan, terwijl het eerste er juist op uit is om ze op elkaar te betrekken. Bij Thomas gaat het om de verhouding van de Antieke en het Christendom. In het nieuwere Thomisme is het er om te doen, de moderne wereld in een vooropgezette verhouding tot

---

[1]) S. Th. I. qu. 75. [2]) Ibid. I, qu. 1, 7.

het Katholicisme te brengen. Beiden moeten daarvoor op elkaar worden betrokken. De metaphysische anthropologie wil daarom niet neutraal tegenover de kerkelijke theologie staan. De dogmata en de mysteries der Kerk moeten dynamisch betrokken zijn op sommige kernen in, en houdingen en richtingen van het moderne leven. Zij moeten daar hun vertegenwoordigers hebben, hun ambassadeurs, als ik het zo eens noemen mag. En dit zullen niet anders kunnen zijn dan sommige formele principes, die in een zekere analogische verhouding staan tot de goederen en deugden der kerk. Juist om dit missionnair, dit apostolisch karakter van de bedoelingen van het Neo-Thomisme zal alles naar het formele verschoven worden en zal het materiële, dat vooral door het Woord bemiddeld wordt, meer dan bij Thomas op de achtergrond komen. De dogmata en de mysteries worden in deze missie voorlopig op wachtgeld gesteld.

Een zekere overeenkomst bestaat er echter wel tussen oud en nieuw Thomisme. Men kan misschien zeggen, dat Thomas in het eerste Deel van zijn *Summa* een dogmatiek heeft geschreven voor de christelijke *mystici*, die Christus zagen als het symbool van de potentia oboedialis van de menselijke geest. Maar het kan niet dienen om een grondslag te leggen voor het verstaan van en het deelnemen aan *de Mis*.

Ik zou misschien niet zo uitvoerig op deze dingen zijn ingegaan, als het alleen een beweging in de R.K. wereld betrof. Het boek van Dr Robbers geeft echter aanleiding om ons te bezinnen op de vormen, die het apostolaat tegenover de moderne mens ook daarbuiten aanneemt. Het Neo-Thomisme kan dienen als een apostel-spiegel. – Het werk van Dr Robbers, dat van brede studie blijk geeft, vertegenwoordigt overigens het verschijnsel niet op een bijzonder gelukkige wijze. Deze schrijver is te hevig eclectisch en is met zijn inzichten nog lang niet klaar. Bovendien zouden de Fransen van dit boek zeggen: „Ce n'est pas écrit".

Als apostel-spiegel kan het ons echter van nut zijn. Het kan ons helpen om de portée scherper in het oog te vatten van verschillende vormen van existentialisme in onze eigen Protestantse kringen. Want dit existentialisme ligt de Rooms-Katholiek van huis uit nader dan ons. Het beoefenen, betekent steeds een zekere mate van katholiseren.

Als het meest frappante voorbeeld zou ik hier willen wijzen op de theologie van wijlen Dr W. J. Aalders. Vooral de *pars formalis* van

zijn *Ethiek* kan in dit opzicht representatief genoemd worden. Aalders heeft van het begin van zijn academische werkzaamheid af tegenover de moderne mens een apostolische houding aangenomen. Maar de rijpste vrucht van dit missionnaire denken is bovengenoemde „pars formalis". Aalders was van aanleg ook meer ethicus dan dogmaticus.

Welnu, het catholiserend existentialisme, zoals wij dat aantreffen bij de Neo-Thomisten, vindt bij Aalders veel overeenkomstigs. Deze wil een theologische ethiek geven. Maar de theologische gezichtspunten hebben hier slechts een verwijzend karakter. Zij vormen niet de ethische keerzijden van het kerkelijk dogma, zoals bij oudere schrijvers. Het christelijk gehalte blijft formeel. Aalders is hier op zijn hoede voor het materiaal van de dogmatiek. Zelfs de Incarnatie, het meest existentiële dogma, moet in de ethiek van verre blijven staan.

Zulke gezichtspunten worden dan ook bij hem, niet in de laatste plaats, met het woord existentiëel betiteld. Dit woord wijst hem op een dieper zijnsgrond en is als zodanig bewegelijk. Het is voorlopig van aard en daarom vervangbaar. Men herkent daaraan de analogische aard van deze ethische zijnsorde. Met de andere genoemde categorieën: het verwijzende, het voorlopige – waarbij dan nog komt het steeds-vooronderstelde – geeft dit existentiële aan deze zijnsorde een suggestief karakter. [1])

Hoe Aalders deze existentiële verhouding van de moderne mens tot het *Zijn Gods in het vlees* denkt, kon hij in zijn dogmatisch hoofdwerk ietwat concreter formuleren dan hij dat in zijn *Ethiek* oorbaar achtte. Ik heb dat trachten weer te geven in mijn beoordeling van dat boek en men veroorlove mij daaruit enkele regels hier aan te halen: „De abstractie van de moderne mens is nog niet voldoende opgeheven, als men hem alleen ziet in zijn geschapen zijn, waarin de prediking der incarnatie hem toevallig kan treffen. De verhouding moet dieper liggen. Pas als hij de zich steeds verplaatsende tegenpool der incarnatie wordt, de exponent van haar duurzaamheid, het effect van haar cosmische werking, een moment in de recapitulatie, dan pas wordt hij waarlijk concreet. Op een wijze die ons volstrekt ontgaat, moet hij tonen tot het vlees te behoren, dat door het Woord is aangenomen. Want de vleeswording gaat „zover als het mens-zijn en het geschapen-zijn reiken". De mens in de

---

[1]) Men zie voor breder argument mijn *Zoeklichten*, blz. 152–162.

modernste situatie is bedoeld, als de Kerk de incarnatie belijdt. En de theologie, die deze daad Gods te verklaren heeft, moet zoeken de passende vorm voor de geloofsinhoud... Dat wil zeggen, de incarnatie bepaalt de moderne mens, maar ook omgekeerd de moderne mens de incarnatie. Men kan over de laatste niet spreken buiten de eerste om." [1])

Deze weergave van Aalders' opvattingen spreekt, in verband met wat ons in dit opstel bezig houdt, voor zichzelf. Wij hebben hier dezelfde verlenging naar beneden van de existentie der Kerk, als wij die in het Neo-Thomisme zijn tegen gekomen. Maar dan ook een gelijke verschuiving van het materiële der belijdenis naar het formele. – Het zou een boekdeel vragen om aan te wijzen in welke mate deze, in algemene zin, katholiserende opvattingen bezig zijn ons kerkelijk denken te doortrekken. Van zulk een pogen moet ik hier afzien. Ik wilde enkel een apostel-spiegel opstellen.

Slechts één voorbeeld, waarin de *habitus*-figuur zo duidelijk uitkomt, moge hier nog staan. Dr Kraemer schrijft [2]) : Zij (de moderne Bijbelwetenschap) heeft ons zo tevens gedwongen – en geholpen – om niet naar *beginselen* te zoeken, maar naar *fundamentele levenshoudingen*, die met het staan in de dimensie der Openbaring in Christus, *gegeven* zijn, en naar de wisseling der historische situatie een andere wijze van betrachting eisen." Als kenmerk van die levenshoudingen geeft Kraemer dan aan, dat zij „uit de vraag naar de gehoorzaamheid aan Christus als *levende persoon* geboren, existentiële beslissingen meebrengen, beweeglijk en niet star."

Ofschoon bij Kraemer alles veel meer ethisch gericht staat en minder ontologisch ligt, is hier toch ook een verschuiving naar de existentiële zijde op te merken. Zij dient ook hier om de moderne mens tegemoet te komen. Het *bijbels realisme* van Gemeente-Opbouw zoekt aanpassing aan meer formele, transcendentale lijnen in het beeld van de Christen, met de bedoeling daardoor minder exclusief te zijn. Met Maritain wil men ook hier graven naar de geestelijke en morele *fundamenten* van het menselijk leven. En met Blondel stelt men daarbij zijn hoop op de goede wil van de moderne mens.

De beide hier even aangeduide apostolische denkrichtingen, de katholiserende van Aalders en de sub-katholiserende van Kraemer, mogen voldoende zijn om mijn bedoeling te verduidelijken, als ik

---

Zoeklichten, 88.
Roeping der Kerk, 100.

mijn onderwerp actueel noem. Ik heb opzettelijk geen extreme opvattingen genoemd. De beide aangewezene zijn zeer representatief. Het komt mij voor dat men in de discussie, waartoe zij aanleiding geven, goed zal doen te letten op de vooronderstellingen van het Neo-Thomisme en de achtergronden, waartegen diezelfde vragen daar gehouden worden.

Kunnen wij de potentia oboedialis, met een op de spits gedreven habitus- en analogie-leer, gebruiken voor het moderne apostolaat? En hoeveel materiaal kan een Hervormde Kerk daarbij uitwerpen, zonder te vergeten, dat zij geboren is uit een terugkeer van een scholastisch formalisme naar de *stof* van Gods openbaring?

ONDERZOEK NAAR HET VOORKOMEN VAN NUMINEUZE GEVOELENS BIJ KINDEREN

DOOR

H. Faber

Wassenaar

In het aan de Ethiek gewijde nummer van „Vox Theologica" van Maart 1947 verscheen van de hand van de schrijver van dit artikel een beschouwing over „De Genese van het Geweten". Dit artikel bevatte een deel der resultaten van een onderzoek van wijder omvang naar de verschillende aspecten van de godsdienstige ontwikkeling in de jeugdjaren.

Het artikel, dat hieronder volgt, vraagt de aandacht voor een ander aspect van deze ontwikkeling, voor de vraag namelijk, in hoeverre er bij kinderen van numineuze gevoelens sprake is en zo ja, welk karakter deze dan vertonen.

Inleiding

Een klein woord over de bij dit onderzoek gevolgde methode moge hier als inleiding voorafgaan.

Een dergelijk onderzoek stoot namelijk op bijzondere moeilijkheden. Zoals ieder boek over de ontwikkeling in de jeugdjaren ons tonen kan, is de kinderpsychologie zo goed als geheel op de objectieve methoden aangewezen. Deze zijn echter niet zeer bruikbaar voor een onderzoek naar de godsdienstige ervaringen van kinderen. Ongetwijfeld hebben zij ons over het zieleleven van het kind veel geleerd, maar reeds een oppervlakkige vergelijking van een boek over de psychologie der eerste of tweede kindsheid met een over de psychologie der puberteit doet ons beseffen, dat de objectieve methoden grenzen hebben, die zij niet kunnen overschrijden. Juist de belangrijkste capita der puberteitspsychologie, zoals die over de verhouding van de puber tot het waardenrijk of die over de religieuze ontwikkeling en het jeugdig levensgevoel, danken wij aan die – ongetwijfeld onvolmaakte, maar practisch toch zeer bruikbare – vorm van introspectie, die wij in dagboeken en gedichten bezitten. Wat de psychologie der eerste of tweede kindsheid op deze terreinen te bieden heeft, blijft aan de buitenkant. Ongetwijfeld hebben wij er door haar enig begrip van, welke soorten van idealen kinderen zich stellen of welke inhoud hun godsdienstige voorstellingen hebben,

maar wat weten wij van hun religieuze gevoelens of van hun beleven van waarden? Haar grootste triomphen viert de psychologie der kinderjaren bij haar onderzoekingen op het gebied van het spel, van het tekenen en spreken en van het voorstellings- en denk-leven der kinderen, dus op die gebieden, waar de dagelijkse waarneming van hun gedrag, eventueel aangevuld door een goed doordacht experiment of een verstandige vraag, voldoende vaste grond biedt. Wat hun gevoelsleven betreft, weten en begrijpen wij van de „gesloten" puber vaak meer dan van het altijd zo als „open" aangeprezen kind.

Het is voor mij de vraag, of dit hieraan ligt, dat het kind niet meer geven *kan* of dat het niet meer geven *wil*. Legt de kinderpsychologie zich over het algemeen niet te gemakkelijk bij deze feiten neer? Zou de introspectie van een ouder kind – zo wij het hiertoe zouden kunnen bewegen – ons niet over veel opheldering kunnen verschaffen? En hangt wellicht het begrip „latentie-periode", dat wij zo gaarne gebruiken, niet samen met ons onvermogen om een zekere „geslotenheid", waarin het zich gehuld heeft, te doorbreken? Ik ben ervan overtuigd, dat kinderen op sommige gebieden zeker zo gesloten zijn als pubers. Zij missen alleen die sterke behoefte om zich te uiten en om begrepen te worden en kennen ook niet die grote gevoeligheid voor de belangstelling van ouderen, die wij in de puberteit vinden, zodat men het zich bij hen niet zo bewust wordt. Maar het ligt voor een groot gedeelte aan deze geslotenheid, dat men eerst sinds kort enige voorstelling van de kinderlijke sexualiteit heeft. En hoe gesloten kunnen kinderen ook niet zijn in vragen van eerlijkheid!

In zijn mooie studie „Der Charakter" [1]) wijst Häberlin er op, dat zich omstreeks vier jaar in het leven van het kind de voor de karaktervorming zo belangrijke scheiding tussen de „Stellung" (het ongereflecteerde, spontane levensgedrag) en de „Einstellung" (het reflecterend terugkomen op eigen gedrag, de zelfbeoordeling) voltrekt. Geen mens kan volkomen naief leven; in ieder bestaan komt het besef, dat ideaal en werkelijkheid tegenover elkaar staan. Dit besef brengt zijn innerlijke, verborgen strijd mede. Ja, nog meer, zo goed als ieder mens valt ten prooi aan de verleiding om toe te geven aan het compromis met alle psychische gevolgen van dien, die Häberlin zeer fijn weet te tekenen. Onder deze gevolgen neemt de neiging om zijn innerlijk leven te verbergen een belangrijke plaats in. Wat wij

[1]) Bern, 1925.

de eerste „Trotz-periode" noemen, die met ongeveer drie jaar een soort voorloper is van deze omkeer in het kinderleven, mag voor een belangrijk gedeelte een uiting van geestelijke vitaliteit, van de groei van een zeker zelfbewustzijn zijn, van de binnenkant gezien is het tegelijk ook het begin van de groei der zedelijke autonomie, van de verborgen, met pijn gepaard gaande geboorte van het karakter.

Dat wij van de gevoelselementen in de religieuze ontwikkeling van het kind zo weinig weten, behoeft ons dus niet te verwonderen. Het belangrijkste middel om op dit gebied onze kennis te verrijken lijkt mij het teruggrijpen op eigen herinneringen, een methode, die in de kinderpsychologie op andere terreinen ternauwernood wordt toegepast, maar die hier nog bruikbaar is, omdat de in aanmerking komende belevingen door hun bijzonder karakter een groot deel van hun scherpte hebben bewaard en niet door het herinneringsoptimisme zijn aangetast. Voor zover de gevoelens zich – hetzij direct, hetzij indirect – in uitdrukkingsverschijnselen manifesteren, zullen verder de objectieve methoden ons kunnen helpen. Experimenten zijn echter uiteraard uitgesloten. Wel kan men proberen door vragen kinderen over hun gevoelens aan het spreken te krijgen. Dat tenslotte ook de psycho-analyse ons bij het begrijpen van bepaalde aspecten kan helpen, hoop ik in het volgende te kunnen tonen.

Onderzoekers der kinderreligie worden telkens weer getroffen door het feit dat datgene, wat men bij het kind religieuze belevingen zou kunnen noemen, niet van die gevoelens gepaard pleegt te gaan, welke Rudolf Otto in zijn studie over „Das Heilige" als essentieel voor de religie in het licht heeft gesteld. Men verklaart dit wel eens door te zeggen, dat het kind de religieuze waarheden wel aanvaardt, doch niet ervaart. [1]) Het is zeer de vraag, of zich dit in deze formulering tegenover de realiteit van het godsdienstig leven der kinderen laat volhouden. Hoe dit echter ook zij, het is ongetwijfeld moeilijk om van de religieuze belevingen der kinderen uitgaande eventuele daarbij optredende numineuze gevoelens op het spoor te komen en in hun ontwikkeling te beschrijven. Ik kies daarom een andere weg: wij zoeken eerst naar numineuze gevoelens in de kinderjaren en vragen vervolgens, welke betekenis zij voor de godsdienstige ontwikkeling hebben. Het resultaat zal menigeen verrassen, maar is voor een goede kijk op de godsdienstige ontwikkeling in de jeugdjaren zeker van belang.

[1]) Zo Roels op pag. 215 van deel III van zijn „Handboek der Psychologie", Utrecht, Nijmegen, 1936.

Onze taak is niet eenvoudig. Hierboven hebben wij er reeds op gewezen, dat wij met de objectieve methoden van de kinderpsychologie de kinderlijke geslotenheid ten aanzien van het gevoelsleven niet kunnen doorbreken. Onmogelijk is zij echter niet. Uit datgene, wat de algemene psychologie over de andere aspecten van het jeugdig zieleleven heeft gevonden, kunnen wij ten aanzien van ons speciale onderwerp wel enige voorlopige conclusies trekken en met name enige vermoedens uiten aangaande het karakter, dat eventuele numineuze ervaringen in de verschillende leeftijden dragen zullen. Een dergelijke voorlopige precizering van ons object zal het onderzoek aanzienlijk vergemakkelijken.

Ik denk hier allereerst aan de puberteit. Het is de grondstelling van alle vooraanstaande onderzoekers der puberteit, dat zich in deze periode de geestelijke groei van kind tot persoonlijkheid, d.w.z. tot een mens-zijn met een zelfstandige, bewuste verhouding tot de verschillende waardegebieden voltrekt. Dit betekent voor de religie, dat zo er van numineuze gevoelens voor de puberteit sprake is, deze eerst in en door de puberteit tot het gevoelsfundament van een werkelijk, persoonlijk godsdienstig leven worden zullen. Inderdaad laat zich aantonen, dat in de puberteit na een aanvankelijk onverbonden naast elkaar bestaan van numineuze gevoelselementen enerzijds en intellectuele gedachtenelementen anderzijds deze twee aspecten gaan samensmelten tot een persoonlijke godsdienst. Voor onze visie op de kindergodsdienst heeft dit zijn consequenties. Want als de kijk der huidige psychologie op de puberteit juist is, impliceert dit, dat eventuele numineuze ervaringen van kinderen niet met die van volwassenen op een lijn gesteld kunnen worden. Wij kunnen niet bij voorbaat zeggen, welke betekenis zij binnen het kader van hun religieuze leven zullen hebben, maar deze zal anders zijn dan bij volwassenen. Voor de wijze, waarop zij zich zullen uiten, lijken mij de volgende overwegingen van belang. Tot zijn vierde jaar leeft het kind, zoals wij reeds opmerkten, ongereflecteerd: tussen uiterlijk en innerlijk is nog geen kloof. Wanneer er in deze eerste levensjaren van numineuze ervaringen sprake zal zijn, zullen wij ze dus in de uitdrukkingsverschijnselen van het kind weerspiegeld kunnen zien. Dit verandert in de er op volgende jaren. Langzamerhand doordringt de invloed der „Einstellung" het spontane, naïeve levensgedrag. Er blijft natuurlijk een grote dosis kinderlijke spontaneïteit aanwezig, maar het kinderlijke isolement begint ook. Nu zal het kind een numineus gevoel misschien spontaan uiten, doch wellicht ook

verborgen houden en in het verborgene koesteren. In de buurt van het achtste levensjaar krijgen wij, zoals alle kinderpsychologen betogen, de grote wending van de kinderlijke belangstelling naar de wereld der objecten. Het kind leeft bijna geheel extravert en toont een grote weet- en leer-gierigheid. Kroh spreekt in dit verband zelfs van een lichte „manie''. Is het te boud om hier te herinneren aan Jung's theorie, dat, wanneer een der vier door hem genoemde functies, het denken, het voelen, de gewaarwording en de intuïtie, te eenzijdig uitgroeit, de andere drie en vooral de polair met haar verbondene, via het onbewuste hun rechten opeisen? Ongetwijfeld komt het gevoelsleven in de zgn. „latentieperiode'' te kort. Zou het niet mogelijk zijn, dat onder zulke omstandigheden het kind via het onbewuste numineuze ervaringen heeft? Wij zullen deze mogelijkheid onder de ogen hebben te zien.

De structuur en de vormen der numineuze gevoelens

Daar een onderzoek naar numineuze gevoelens in de kinderjaren uiteraard van Rudolf Otto's schildering van het numineuze in zijn beroemd geworden studie over „Das Heilige'' zal moeten uitgaan, willen wij ons eerst realiseren wat wij volgens zijn opvatting onder numineuze gevoelens hebben te verstaan. De punten uit zijn betoog, die voor ons belangrijk zijn, zijn de volgende:

1. Het wezenlijke van de religie schuilt niet in het in woorden geformuleerde, maar in het irrationele, waarvan de rationele formulering slechts een benadering is. Dit irrationele wordt ervaren in het gevoel. Ook voor de kinderreligie is deze onderscheiding van belang. Uit een studie als van Clavier „L'Idée de Dieu chez l'Enfant'' blijkt bijvoorbeeld duidelijk, dat kinderen hun gedachten over God zeer rationeel (zij het dan op kinderlijke wijze) weten te formuleren, doch dat deze formulering – en dit is merkwaardig – geen benadering van een irrationele divinatie is, maar een brokje primitieve „wereldbeschouwing'', dat van elke numineuze gevoelswaarde gespeend blijft. De rationele en irrationele (althans de numineus-irrationele) elementen der religie liggen in de kindsheid in twee gescheiden levensgebieden.

2. Het tweede belangrijke punt is, dat aan het numineuze object, zoals de mens het in het numineuze gevoel ervaart, een polaire structuur te onderscheiden valt. Het is zowel mysterium tremendum als mysterium fascinans. Het numineuze object is als mysterium in het algemeen het „ganz Andere'', het mirum, dat het menselijk ge-

moed als in een „stupor" verplaatst, zoals wij het in primitieve vorm in onze angst voor spoken kennen. Maar op de basis van dit kenmerk vinden wij de tegenstelling tussen het tremendum, dat waarvoor men siddert, het „Unheimliche" enerzijds en het fascinans, het boeiende, het wondervolle anderzijds.

Naar mijn mening behoort de ontdekking van deze polaire structuur tot een van de belangrijkste punten van Otto's boek. Zij vooral kan ons helpen in het kinderlijke zieleleven numineuze ervaringen op het spoor te komen.

3. Het derde belangrijke punt is de ontwikkelingsgedachte, die in dit boek verdedigd wordt. Ik denk hierbij niet zozeer aan het feit, dat het numineuze, zoals Otto zegt, schematiseerbaar is en zich hierdoor met andere elementen, vooral dan zedelijke, verbinden kan, maar wel hieraan, dat het numineuze zelf verschillende stadia van ontwikkeling kent. Beide, het tremendum en het fascinans, hebben hun primitieve en hun meer ontwikkelde vormen. Zo kan het tremendum verdiept zijn met het moment der majestas en kan het fascinans zich verinnigen tot begenadiging en verzadiging. Na wat wij boven over de puberteit gezegd hebben, is het wel duidelijk, dat deze hogere stadia in de kinderjaren niet zullen voorkomen. Zij behoren tot de gerijpte vormen van religie en deze rijping komt eerst in de puberteit tot stand. Inderdaad vinden wij bij kinderen, voor zover ik in mijn predikantspractijk heb kunnen nagaan, geen gevoel voor de „majestas numinis", noch een mystiek „genadebesef".

Over de meer primitieve vormen van numineus besef maakt Otto in zijn boek op verschillende plaatsen opmerkingen en het zal vooral onze taak zijn te onderzoeken, in hoeverre deze door hem geschilderde primitieve vormen met eventuele numineuze ervaringen in de kinderjaren verwantschap hebben. Het is jammer, dat hij zelf over de ontwikkeling van het numineus besef in de loop van het mensenleven niet spreekt en bij primitieve vormen alleen aan zgn. „wilden" denkt.

Bij de schildering van het tremendum wijst Otto op de „Scheu" als een der oervormen van het gevoel voor het „Unheimliche".

Ik hoop, dat wij na bovenstaande inleidende beschouwingen voldoende vaste grond onder de voeten hebben om aan het werk te gaan. Wij zullen de kindsheid in enige perioden verdelen en ons telkens afvragen, in hoeverre wij er numineuze ervaringen in kunnen aantreffen. Natuurlijk zijn de scheidingen tussen de perioden niet scherp aan te geven. De bedoeling van het geven van een bepaald cijfer is alleen om aan te duiden, dat ongeveer te beginnen met dit

tijdstip een nieuw element in het zieleleven van het kind zijn intrede doet, dat na verloop van korter of langer tijd gaat domineren en zo de gehele psychische habitus gaat kenmerken. Elementen uit de vorige periode blijven echter meestal lang speurbaar.

Tot vier jaar

Tot ongeveer vier jaar kent het kind geen reflectie, geen bewust terugkomen op eigen fouten of karakter; het kent alleen de „Stellung", het naïeve, ongereflecteerde levensgedrag, en uit zijn gevoelens in deze periode dan ook spontaan. Dat na deze periode een ander element, dat der „Einstellung", een rol gaat spelen en het kind bepaalde dingen gaat verbergen, blijkt uit het feit, dat het zijn sexuele nieuwsgierigheid, welke met vier jaar wel al inzet, gaat verzwijgen. Ik herinner mij dit uit mijn eigen leven en dat van mijn broers en zusters nog heel goed en kan de tijd ook nog bepalen.

Kent het kind in deze periode numineuze ervaringen? Eigen herinneringen uit deze periode heb ik niet. Ik ben ze ook in de litteratuur niet tegengekomen. Men zou hen trouwens zeer critisch op hun betrouwbaarheid moeten onderzoeken. De beste methode is te zoeken naar eventuele uitdrukkingsverschijnselen van deze gevoelens.

Ik geloof, dat wij kunnen aantonen, dat op zijn minst de structuur van het numineuze in deze periode reeds aanwezig is. Ik kan moeilijk aangeven, van welke leeftijd af, maar een kind van twee en een half jaar reageert blijkens mijn ervaring op bepaalde quasi-schrikaanjagingen van zijn ouders reeds met de ambivalente houding van hen tegelijk griezelig en verrukkelijk te vinden (er is hier dus sprake van een experiment). In de volle zin van het woord zijn deze gevoelens natuurlijk niet numineus. Zij raken, wat de diepte der gevoelens betreft, nog niet eens aan de „Scheu" van de wilde, waarvan Otto spreekt, doch de structuur is er duidelijk in te herkennen. Men mag niet zeggen, dat het verrukkelijke voor het kind bestaat in het feit, dat het de vader of de moeder is, die zo griezelig doet, want de ervaring toont, dat wanneer de spanning voor het kind te groot wordt, het bang wordt en gaat smeken om er nu mee op te houden. Het is het griezelige, dat tegelijk boeit en afstoot, mysterium fascinans en tremendum.

Het is voor mij trouwens een vraag, of in de eerste jaren de gehele verhouding tot de ouders niet een numineus aspect heeft, een aspect, dat in de loop van het leven wel vervaagt, maar toch nooit geheel verdwijnt. Uit de cultus van de vruchtbaarheidsgodinnen van het Oosten (Astarte bijvoorbeeld) kennen wij de polariteit van genadige

overvloed en wreedheid. Deze polariteit behoort tot het wezen der zogenaamde moederreligies; de moedergodin is in deze religies tegelijk de schenkende en de vernietigende. Wie zich nog herinneren kan, hoe hij zich als kind onder een onredelijke driftbui van zijn moeder voelde, zal nog beseffen, hoe hij toen iets van het onbegrijpelijke, ,,Ganz Andere'' ervoer, van het mirum, waar het fascinans in het tremendum onderging. Ook in de primitieve religies spreekt het numineuze vaak meer via het tremendum dan via het fascinans.

Zou het niet mogelijk zijn, dat datgene, wat in de moderne psychologie de ,,ambivalentie'' in de verhouding van ouders en kinderen heet, in de ambivalentie van dit numineuze haar achtergrond vindt? Roels verzet er zich tegen in de eerste ,,Trotz-periode'' reeds van liefde en haat te spreken; hij meent, dat de verschijnselen van aanhankelijkheid en verzet voldoende verklaring vinden in het feit, dat het kind voor de ouders tegelijk liefdes- en opvoedings-object is. Dit laatste lijkt mij echter geen voldoende verklaring, al verklaart het veel. Het hartstochtelijk, fanatiek karakter van de conflicten tussen ouders en kinderen kan ik het beste uit de numineuze gevoelens, welke er een rol in spelen, verklaren.

Waarschijnlijk heeft Freud in zijn analyse der neurosen bepaalde juiste feiten uit de verhouding tussen ouders en kinderen ontdekt, maar het is voor mij de vraag, of zij niet van hun eenzijdig sexueel karakter moeten worden ontdaan en in het boven geschetste numineuze kader moeten worden geplaatst. Zou het niet kunnen zijn, dat het oorspronkelijk numineuze (waarin – dit zou ik willen toegeven – een erotisch moment meedoet) eerst in het latere leven dat eenzijdig sexueel accent krijgt, dat Freud er in terug vindt? Hoe dit alles ook zij, de feiten wijzen m.i. wel uit, dat reeds vroeg in het kinderleven de categorie van het numineuze aantoonbaar is. Het kind weet van het mirum, van het fascinans, van het tremendum, en meestal van alle drie tesamen in hun organische eenheid.

Van hieruit valt er nu licht op verschijnselen als ,,angst in het donker'' en ,,angst voor onweer'', welke reeds vroeg in de jeugd optreden kunnen. Beide verschijnselen dragen een primitief-numineus karakter. Het ,,Unheimliche'' van het ,,Ganz Andere'' dringt zich namelijk daar aan ons op, waar het vertrouwde karakter der werkelijkheid ons ontvalt. Wij verliezen ons houvast en worden bang, bang voor het ,,Unheimliche'', dat echter tegelijk fascineren kan. In het donker verdwijnt het vertrouwde en bij het onweer ontneemt het vrees-effect ons de mogelijkheid het contact met het vertrouwde te

bewaren. Wij staan bij beide opeens voor het „Ganz Andere". Freud maakt er op opmerkzaam, dat het donker ons van het contact met de geliefde persoon (de moeder) berooft, maar geeft merkwaardig genoeg een voorbeeld, waarbij het praten met de tante door de open deur de angst reeds verjaagt, een bewijs, dat zijn visie op de exclusieve rol van de moeder eenzijdig is. [1]) Het is het vertrouwde van de bekende omgeving en de bekende mensen, dat rust geeft. Ik moet hierbij echter opmerken, dat m.i. de vertrouwde werkelijkheid, en hierbij ook de figuur van de tante, wel een moederlijk karakter draagt. Het kind beleeft het vertrouwde met die gevoelens, welke het ook thuis koestert, omdat voor hem dit de werkelijkheid is. Dat hierom in het licht van deze verklaring Freud's afleiding van de angst uit de geboorte-angst een revisie behoeft, lijkt mij zeker.

Van vier tot acht jaar

Wij komen in deze periode op iets zekerder terrein dan in de vorige, waarin wij ons vooral met vermoedens tevreden moesten stellen. Het zieleleven van het kind wordt in deze periode meer gereflecteerd en hierdoor meer bewust. Er wordt als het ware iets van een zekere rijpheid zichtbaar. Dit brengt weliswaar met zich mede, zoals wij boven gezien hebben, dat het kind een groot gedeelte van zijn innerlijk leven gaat verbergen en hiermede zijn numineuze ervaringen gedeeltelijk aan onze waarneming onttrekt, maar wij constateren anderzijds telkens weer, dat dit rijpingsproces, dat in de puberteit zijn hoogtepunt bereikt, slechts langzaam vordert, zodat wij vooral in de eerste jaren nog op verschillende ogenblikken wat er innerlijk omgaat en hiermede het numineuze in de uitdrukkingsverschijnselen weerspiegeld kunnen vinden.

Naast de reflectie heeft in deze periode ook de verzakelijking der waarnemingswereld, die in de zogenaamde latentie-periode haar hoogtepunt bereikt, ingezet, zodat wij voor haar karakteristiek vinden, dat het numineuze een apart soort werkelijkheid wordt naast de gewone, zonder evenwel nog als „onwerkelijk" door de critiek van het kind te worden beschouwd. Ik denk aan de polaire eenheid van de twee figuren van Sint Nicolaas en Zwarte Piet. Zij vertonen duidelijk de structuur van het numineuze, welke zij waarschijnlijk danken aan het feit, dat zij een oud godsdienstig „survival" zijn. Zij wekken in deze periode dan ook zonder twijfel numineuze gevoelens.

---

[1]) „Vorlesungen", pag. 436.

Samen zijn zij een mirum; in hun gaan des nachts over de daken en in hun komen uit een ver en vreemd land zijn zij iets uit de wereld van het „Ganz Andere". De Sint Nicolaas-figuur, de verpersoonlijking van de overvloed der goddelijke werkelijkheid, is het fascinans, het wondervolle, en Zwarte Piet, die in de zak stopt en zo donker en onberekenbaar is, vertegenwoordigt het aspect van het tremendum. Men behoeft maar eens de kinderen bij een Sint-Nicolaasfeest te hebben gadegeslagen om iets van de „Scheu" van Otto, ja soms zelfs van de „stupor", waarvan hij spreekt, te hebben opgemerkt. Merkwaardig is, dat het geloof in Sint Nicolaas zo precies met de grenzen van deze periode samenvalt. Met ongeveer acht jaar moet dit wijken voor de zakelijke verhoudingen in de waarnemingswereld doorziende critiek van het kind en kinderen van drie jaar tonen tegenover de Heilige vaak nog een onbevangenheid, welke duidelijk toont, dat zij voor zijn numineuze kwaliteiten nog niet openstaan. Ik geloof, dat wij wel kunnen aangeven, wat er op de scheiding der twee perioden gebeurt. Het kind maakt de eerste zogenaamde „Trotz-periode" door. Ieder kinderpsycholoog kent deze periode als een tijdperk van verzet tegen de ouders, dat de biologische betekenis heeft, dat het de geboorte en uitgroei van een kinderlijk ik-bewustzijn inluidt. Is het te boud om te veronderstellen, dat door deze overgang zich tegelijk een uitbreiding van de werkelijkheid van het kind voltrekt, in deze zin, dat de werkelijkheid niet meer in het licht van de verhoudingen thuis wordt doorleefd, doch als een eigen zelfstandig geheel, dat dus ook eigen, eventueel ook eigen numineuze kwaliteiten gaat vertonen? Wij constateren hetzelfde aan de belangstelling voor het sprookje.

Merkwaardig is tenslotte aan de figuren van Sint Nicolaas en Zwarte Piet, dat het numineuze hier duidelijk een morele inslag gekregen heeft. Sint Nicolaas beloont en Zwarte Piet straft. Wij zien hier op kinderlijk niveau Otto's schematiseerbaarheid van het numineuze gedemonstreerd. Deze doordringing met het zedelijke hangt samen met de geboorte van de „Einstellung", die sinds het vierde jaar een element van reflectie, vooral op zedelijk terrein, in het kinderleven brengt.

Het aanwezig zijn van numineuze gevoelens blijkt ook uit de belangstelling voor het sprookje. De biologische betekenis der sprookjes ligt zonder twijfel in het feit, dat het luisteren ernaar aan de formele vorming van het voorstellingsvermogen ten goede komt, zoals Charlotte Bühler betoogt. Maar het merkwaardige is, dat dit gebeurt in de numineuze sfeer. Het sprookje is, wat de mythe, het

heilig verhaal, is voor de primitieve. Het plaatst hem uit deze dagelijkse werkelijkheid in die van een ander, geheimzinnig leven, dat een bijzondere „greep" op zijn gemoed heeft. Het woud en het kasteel, de prins en de fee, zij zijn alle dragers van numineuze kwaliteiten. Zij zijn geheimzinnig, griezelig en tegelijk boeiend. En de wolf is dit eerst recht. Het is wel merkwaardig, dat het kind op zes- en zevenjarige leeftijd zo gemakkelijk uit de gewone werkelijkheid in die van het sprookje overstapt. Het laat zien, hoe organisch de gehele numineuze sfeer met het leven van het kind vergroeid is. Of misschien kon men beter van *geweest is* spreken, want deze periode blijkt een overgangsperiode te zijn. Met ongeveer acht jaar verdwijnt de claim van het sprookje. De zakelijke critiek, samenhangend met een beter inzicht in de werkelijke verhoudingen in de waarnemingswereld, gaat overheersen. Het kind gaat de sprookjes kinderachtig vinden. Zouden wij het zo mogen stellen, dat wat tussen vier en acht jaar naast elkaar blijkt te bestaan en na het achtste levensjaar eenzijdig „zakelijk" wordt, voordien ongedifferentieerd en met elkaar vergroeid is geweest, zodat de grondtoon dier eerste drie kinderjaren numineus zou zijn? Wellicht zou men dan de eerste „Trotz-periode" in dit kader als een ontgroeien aan de numineuze instelling op de werkelijkheid van thuis kunnen karakteriseren.

Een grote betekenis ken ik in het verband van ons onderwerp ook toe aan de dromen, in het algemeen aan alle angstgedachten in het donker, van het kind. Zij zijn velerlei, al behoort dit terrein op deze leeftijd reeds tot dat gedeelte van zijn leven, dat het kind geneigd is te verbergen. Slechts af en toe krijgen ouders of opvoeders een kijkje in datgene wat het kind doormaakt. Meer dan dromen van volwassenen zijn kinderdromen voortzettingen van het dagelijks leven; zij hebben op de psyche van het kind dan ook over het algemeen een dieper invloed dan op die van de volwassene. De wand tussen droom en werkelijkheid is bij het kind heel dun. Ik herinner mij uit mijn eigen kinderjaren de visioenen van aansluipende monsters, waarmede ik voor het slapen gaan gekweld werd. Het is een van de verdiensten van Clavier's boek, dat het aan dit punt uitvoerig aandacht besteedt. Ook Zeininger in zijn boek over „Magische Geisteshaltung im Kindesalter", dat ik hieronder nader bespreken wil, doet dit. Deze visioenen zijn eigenlijk eidetische beelden.

Deze gedachten en dromen nu dragen een numineus karakter. Zij zijn een mirum, iets dat ons als het „Ganz Andere" verschijnt; zij dragen vooral het karakter van het tremendum, maar het fascino-

sum ontbreekt geenszins. Onze zoon William had zijn eerste angstdroom met 3,9 jaar. Hij werd des nachts wakker in een grote angst met de woorden, dat er een reus op zijn deken zat. Door ons gerustgesteld sliep hij weer in. De volgende morgen kon hij echter bij het ontwaken de verleiding niet weerstaan om nog even aan het voeteneinde onder de deken te gaan kijken. Hij had – blijkbaar om de „reus" tot spelen te verleiden – 's nachts zijn vingers op de deken gelegd, doch dit niet durven volhouden. In aansluiting aan mijn boven gemaakte opmerking zou men kunnen veronderstellen, dat het optreden van dergelijke angstdromen het ontgroeien aan de numineuze sfeer van thuis bewijst en een aankondiging van de naderende „Trotz-periode" moet zijn.

Zo goed als geheel verborgen blijft voor de buitenwereld de sexuele nieuwsgierigheid van het kind. Deze is echter zeer reëel. Hoewel ik aarzel om het punt te accentueren, geloof ik toch te mogen zeggen, dat soms het sexuele op deze leeftijd iets van het numineuze aan zich heeft. Blijft dit trouwens niet zo? Spranger's schildering van de eerste sexuele ervaring van de puber in zijn „Psychologie des Jugendalters" toont duidelijk het numineuze karakter van deze ervaring. Zo hangt er om het sexuele voor het kind tussen vier en acht jaar naar mijn overtuiging reeds vrij duidelijk iets van het mysterieuze, soms zelfs van het mirum, in alle geval iets van het gevoel, dat het fascineert en afstoot tegelijk.

Ik hoop, dat de lezer bij het bovenstaande het gevoel heeft gehad, dat wij in deze periode op iets zekerder terrein waren dan in de vorige. Het numineuze karakter van bepaalde kindererervaringen treedt in deze periode vrij duidelijk aan het licht. In de periode, welke volgt, wordt dit weer minder. Daar is het bewuste leven zo goed als geheel verzakelijkt. Tussen vier en acht jaar vertoont het bewuste leven een merkwaardige tweezijdigheid. Het numineuze en het niet-numineuze, verzakelijkte liggen hier vlak naast elkaar en het kind treedt gemakkelijk van het ene gebied in het andere over.

Van acht jaar tot de praepuberteit

Er valt over deze periode weinig te zeggen. Zij heet gewoonlijk de latentie-periode. Men bedoelt hiermede, dat bepaalde aspecten van het psychische leven, welke ervoor en erna een grote rol spelen (het zijn vooral de gevoelens en de sexualiteit) min of meer onopvallend blijven, eventueel in het verborgene tot een zekere ontwikkeling komen, en wel doordat zoals Kroh het uitdrukt de materiële ver-

overing der „Umwelt" alles beheerst. Dit is de eigenlijke leertijd van de mens, omdat de ontwikkeling nu niet meer alleen de formele vorming der psychische vermogens dient, maar ook de materiële verrijking van het weten. De analyse gaat nu definitief het syncretische waarnemen van het kind verdringen. Een grote weetgierigheid en een groot interesse voor het objectieve worden bij alle kinderen, zowel jongens als meisjes, zichtbaar. Dingen, welke tot nu de belangstelling hadden, verliezen hun aantrekkingskracht. Sint-Nicolaas en het sprookje worden als kinderachtig terzijde geschoven; zij passen niet meer in het verzakelijkte wereldbeeld van het kind. Het is dus zeer begrijpelijk, dat wij van numineuze ervaringen in deze periode weinig bemerken. Het kind staat zeer critisch tegenover het „Ganz Andere"; het leeft te veel in het „Diesseitige" en onderscheidt scherp tussen de wereld van het zijn en die van de schijn. De wereld van de dromen en angstgedachten uit de vorige periode behoort voor hem nu definitief tot de wereld van de schijn.

Toch is het kind er niet los van. Wij zullen in deze periode niet meer zoals vroeger numineuze gevoelens in de uitdrukkingsverschijnselen kunnen weerspiegeld vinden. Het schaamt er zich voor, omdat het vindt, dat het eraan ontgroeid moet zijn en zal ze dus proberen te verbergen. Maar af en toe kunnen wij op symptomen stoten, die erop wijzen, dat zij er zijn. Eigen herinneringen kunnen ons bovendien helpen. Floten wij niet opvallend hard, als wij alleen langs een donkere weg liepen? Genoten wij niet geboeid van spookverhalen in onze jongensboeken? Had het kerkhof niet een griezelige bekoring voor onze verbeelding? Waren wij in het donker niet bang voor „inbrekers", zodat wij des avonds voor alle zekerheid even onder het bed keken? En durfden wij wel zonder licht op zolder iets halen?

Volgens Jung zijn dergelijke kinderachtigheden als het ware een wraakneming van het onbewuste op een te grote vereenzijdiging van het bewustzijn, een compensatie met primitief materiaal uit het collectief-onbewuste. Hij meent, dat de pathologie hiervoor de bewijzen levert. Doch ik geloof, dat ook reeds de dagelijkse waarneming ons toont, dat hij met deze stelling iets juists getroffen heeft. Is de Noord-Hollander met zijn verlicht rationalisme niet bekend om zijn soms kinderachtige vormen van bijgeloof? En toont de voorliefde van de „nuchtere" Engelsen voor „thrillers" en spookverhalen niet, dat de mens inderdaad een bepaald gemis probeert te compenseren?

Naar mijn mening moeten wij ook de kinderachtigheden van de latentie-periode zo verklaren. Uiteraard met in rekening brengen van

het feit, dat wij met kinderen en niet met volwassenen te maken hebben. De vereenzijdiging en hiermede de compensatie is bij kinderen vanzelfsprekend niet zo ingrijpend. Elke gedachte, dat wij hier te maken hebben met iets ziekelijks en dus met iets, dat behandeld zou moeten worden, moeten wij laten varen. Hiervoor liggen deze kinderachtigheden ook veel te dicht bij de kinderlijke mentaliteit, waaraan het kind bezig is te ontgroeien, met haar rijke fantasie, haar gebrekkig inzicht in het oorzakelijk verband der verhoudingen, haar grote ontvankelijkheid voor suggesties van anderen, vooral van ouderen. Ik geloof, dat wij het zo moeten zien, dat bij een intellectuele vereenzijdiging bepaalde primitieve gevoelens, welke toch reeds een zekere greep op ons gemoedsleven hebben (en bij kinderen is dit nog sterker het geval dan bij volwassenen), gemakkelijker bezit van ons nemen dan anders en dat dit als zoeken naar evenwicht kan worden gewaardeerd. Dat wij Jung's visie op deze angsten hier mogen toepassen, blijkt m.i. uit het feit, dat wij hen op deze leeftijd met de kinderen kunnen bepraten. Een afdoende remedie is dit echter niet. Er moet een verrijking van het gevoelsleven en hiermede het scheppen van een tegenwicht tegen de intellectuele vereenzijdiging mede gepaard gaan.

Dat deze kinderachtigheden een numineus karakter dragen, is uit de schildering, welke wij er boven van gaven, reeds gebleken. Zij passen geheel in het kader van de ,,Scheu", zoals Otto deze tekent. Er boven uit stijgen doen zij echter niet. Wij blijven dus wat de numineuze ervaringen betreft in de kinderleeftijd tot op het laatste op primitief niveau. Eerst in de praepuberteit merken wij symptomen van een zekere verdieping van het numineuze op. Deze periode ligt eigenlijk aan gene zijde van de grens, welke wij ons voor ons onderzoek gesteld hebben, maar wellicht mogen wij er even bij stilstaan.

De praepuberteit

In zijn ,,Aufsätze, das Numinöse betreffend" [1]) geeft Otto twee voorbeelden van een numineuze ervaring bij jongeren en in een opstel in het tijdschrift ,,Religionspsychologie" [2]) voegt hij er nog enige aan toe als een eerste poging om te tonen, dat ook bij nog niet volwassenen van numineus besef sprake kan zijn. Uit deze voorbeelden blijkt, dat aan de praepuberteit een aparte betekenis toekomt voor de ontwikkeling der numineuze gevoelens. Het eerste voorbeeld is

[1]) Gotha, 1923.
[2]) Wien–Leipzig, 1926.

van Ruskin en geeft inderdaad een mooi voorbeeld van een numineuze natuurbeleving. [1]) Vergelijken wij het echter met de door ons gevonden ervaringen, dan zien wij hier het stadium van de ,,Scheu" verlaten: er is bijvoorbeeld sprake van ,,the presence of a great and Holy Spirit". Ruskin zelf dateert deze ervaring in de puberteit; volgens zijn eigen woorden bleven deze gevoelens in hun volle intensiteit tot hij achttien of twintig was. Het tweede voorbeeld is van Parker, doch is niet zo duidelijk. [2]) Er is wel sprake van numineuze gevoelens, maar deze reiken niet verder dan een zeker besef van het ,,Unheimliche". Parker noemt geen bepaalde periode voor deze gevoelens, doch wij kunnen uit zijn betoog opmaken, dat hij ze voor het eerst reeds als kind had.

Van de voorbeelden, welke Otto in zijn artikel in ,,Religionspsychologie" aan ons voorlegt, is er een voor ons onderzoek zeer belangwekkend. De aan Hauer ontleende beschrijving van een numineuze natuurbeleving van een twaalfjarige jongen toont nog duidelijker dan die van Ruskin, hoe in de praepuberteit de numineuze gevoelens blijkbaar op een hoger niveau worden beleefd. Het stadium van de ,,Scheu" is hier verlaten en al is er van een numineuze Godsbeleving nog geen sprake (naar mijn mening komt deze pas met het volwassen worden), het blijkt uit dit verhaal, dat er na de afsluiting van de kinderleeftijd openheid voor de andere, hogere aspecten van het numineuze komt.

Uit deze voorbeelden wordt het beeld begrijpelijk, dat de Bremer predikant Emil Felder in dezelfde aflevering van ,,Religionspsychologie" van de religie van zijn leerlingen in de tijd in en voor de puberteit (12–14 jaar) geeft. Zij bestaat volgens hem enerzijds uit een aantal volkomen buiten het gevoelsleven omgaande dogmatische gedachten en anderzijds uit een grote belangstelling voor het ,,Unheimliche" van het occulte. Blijkens zijn schildering blijft deze laatste nog op het niveau van de ,,Scheu", al is er reeds een meisje, dat numineuze gevoelens bij „schöne Musik... Kirchenorgel oder Geige oder Schello, Geige am liebsten" heeft gehad. Nu hebben wij echter in zijn kinderen blijkbaar grotendeels materiaal voor ons uit de arbeidersstadjeugd, welke gelijk bekend, in de puberteit een geheel andere ontwikkeling heeft dan kinderen uit beter gesitueerde milieus. Maar wij zien aan het voorbeeld van dit ene meisje toch wel, dat onze kijk op de betekenis der praepuberteit voor de ontwikkeling der

[1]) Pag. 56.
[2]) Pag. 58.

numineuze gevoelens bevestigd wordt. Er zet in deze periode blijkbaar een proces van verdieping in. Het kind krijgt numineuze belevingen, die op een hoger niveau dan dat van de „Scheu" liggen en die het uiteindelijk in staat zullen stellen tot een numineuze Godsbeleving, tot een volwassen, religieuze ervaring, te komen.

Analyse van een voorbeeld

Het is de moeite waard om onze boven gegeven schets van de ontwikkeling der numineuze gevoelens aan een voorbeeld te toetsen. In „Religionspsychologie" drukt Otto een brief af, waarin een vrouw haar religieuze ontwikkeling in haar meisjesjaren uitvoerig schildert. Het is een meisje, dat reeds in de eerste levensjaren bij het gebed een groot gevoel van geborgenheid heeft en tegelijk bij oneerlijkheid God vreest, dat met acht jaar een groot gevoel van angst voor het tremendum van het begrip eeuwigheid heeft, doch als tegenhanger het heerlijke gevoel van geborgen zijn in God bewaart, tot in de puberteit (wellicht reeds daarvoor: er worden hier geen jaren genoemd) al deze gevoelens vervagen en verdwijnen. Het voorbeeld kan meer in onderdelen ontleed worden dan Otto doet, want deze ziet er niet meer in dan het bewijs van een „besonders starke Reaktionsfähigkeit des kindlichen Gemütes auf religiöse Reize". Ik herinner allereerst aan mijn bovengenoemde hypothese, dat het kind tot het vierde jaar de werkelijkheid beleeft met de gevoelens uit de verhouding tot de beide ouders. En het gevoel van geborgenheid èn het gevoel van vrees zijn m.i. typische kind-gevoelens, welke het kind op God overdraagt, die voor hem nog geen bovenzinnelijk wezen, maar een stuk van zijn omgeving is. Het is zelfs zeer goed mogelijk, dat men in deze gevoelens iets van het numineuze aspect van de kind-ouders-verhouding zal terugvinden. Een echt numineuze, zij het ook primitief-numineuze ervaring, welke wij echter met de hypothese van Jung zouden moeten verklaren, is de angst voor de eeuwigheid, die haar met acht jaar in bed komt overvallen.

De rol, welke God op deze leeftijd in haar leven speelt, staat echter, als ik goed zie, los van de ontwikkeling der numineuze gevoelens. Naar mijn mening volgt de religieuze ontwikkeling in de kinderjaren namelijk meer lijnen. De eerste lijn is die der numineuze gevoelens, welke wij in dit artikel speciaal tot voorwerp van onderzoek gemaakt hebben. De tweede is de lijn van de ontwikkeling der Godsvoorstelling, speciaal wat betreft het punt van Gods Schepperfunctie: er is een periode in elk kinderleven, waarin het geloof in

God als Schepper sterk naar voren komt. En de derde lijn is de lijn van de met het Gods- en Christus-geloof samenhangende ontwikkeling van het zedelijk besef, speciaal van het geweten. Deze lijn omvat de verschijnselen, welke Freud op het oog heeft bij zijn theorie van de schepping van het „Ueber-Ich" [1]).

In het licht hiervan wordt de hooggespannen schildering van haar gevoel van geborgenheid in God met acht jaar begrijpelijk. Alle accent valt hier op de „vaderlijke" zijde van God. Een uitvoeriger beschrijving van haar Godsgeloof op deze leeftijd zou m.i. echter hebben getoond, dat haar Godsbeeld nu meer zedelijke trekken vertoonde dan vier jaar ervoor. Even dikwijls, zo niet vaker zal men vinden, dat de personificatie van de „stem" van het geweten zich bij kinderen in deze periode aan Christus hecht, die als historische verschijning concreter is dan God en die als de Goede Herder, welke voor zijn schaapjes zorgt, en tegelijk als zedelijk leermeester sterk tot hun verbeelding spreekt. Bij het meisje uit het voorbeeld van Otto is Christus echter nog geheel als het uit de hemel komende Christuskind gezien en evenals de figuur van Sint-Nicolaas bij onze Nederlandse kinderen een duidelijke sprookjesfiguur. Het is dan ook merkwaardig om te zien, hoe in de sprookjessfeer, waarin blijkens de schildering het desbetreffende gezin het Kerstfeest viert („het Kerstkind brengt zelf de boom uit de hemel mede en steekt hem zelf aan"), numineuze gevoelens bij het kind wakker worden („das gruselig schöne, heilige Etwas"), gevoelens, die ik in tegenstelling tot Otto in dit verband niet als een reactie op een zuiver religieuze prikkel zou willen waarderen. Met dit al mogen wij, geloof ik, zeggen, dat in dit voorbeeld niet blijkt, dat het Godsgeloof van het kind, zoals Otto blijkbaar meent, in deze periode duidelijke numineuze trekken vertoont. Wat de betekenis van de praepuberteit betreft, deze wordt in dit voorbeeld helaas niet duidelijk. Het meisje beschrijft wel, dat zij intellectueel aan het zoeken gaat, maar vertelt van numineuze gevoelens niet.

Het vraagstuk van een zogenaamde magische „Geisteshaltung"

Een interessant probleem op een terrein, parallel aan het onze, besprak Karl Zeininger in 1929 in Beiheft 47 van het „Zeitschrift für angewandte Psychologie" onder de titel „Magische Haltung im

[1]) Vgl. het in de aanvang genoemde artikel in „Vox Theologica". Mi. wordt door de godsdienstige opvoeding de door vaderlijke trekken gekleurde „stem" van het geweten met Gods stem vereenzelvigd.

Kindesalter und ihre Bedeutung für die religiöse Entwicklung". Evenals wij sluit hij aan bij Otto. Inderdaad zijn de overeenkomsten tussen kinderlijk en primitief-magisch denken en handelen soms treffend.

Wij moeten drie mogelijkheden onderscheiden *a.* het kind doet bepaalde dingen (bijvoorbeeld bij het naar bed gaan) zonder dat wij verklaren kunnen, waarom; *b.* het kind doet deze dingen, omdat het gelooft hiermede iets te bereiken; *c.* het kind doet ze, omdat het hiermede invloed uit wil oefenen op numineuze objecten. Zeininger noemt ze alle drie magisch. Naar mijn overtuiging is dit in stricte zin alleen bij het derde geval mogelijk.

a. Geval *a* komt bij bijna alle kinderen reeds vroeg voor. Deze regels, die bij kinderen soms reeds voor het derde levensjaar waargenomen worden, handhaven zich vaak tot laat in de puberteit. Ja, ik herinner mij, dat ik als jongen van vijftien of zestien jaar ergens las, dat men het beste insliep door eerst kort op de linkerzijde te gaan liggen en vervolgens op de rechterzijde en dat ik jaren lang dit procédé gevolgd heb. Maar meestal kan men reeds als kind van twee jaar niet inslapen zonder een lakenslip, een stukje zeil, een bandje of iets dergelijks vast te houden en blijven deze „hebbelijkheden" min of meer onveranderd jaren lang gehandhaafd. Van magie is hierbij m.i. geen sprake. De verklaring, welke ik geven zou, is, dat het inslapen bij kinderen in hoger mate dan bij volwassenen een onderdeel is van een motorisch geheel (onze zoon van 3,9 steekt bij het slapen gaan de duim van zijn linkerhand in zijn mond en pakt met de andere hand een stukje zeil beet, doch het merkwaardige is, dat als hij overdag toevallig een stukje zeil in handen krijgt, zijn duim automatisch naar zijn mond gaat en hij slaap-allures gaat vertonen). Volwassenen hebben zo ook hun bepaalde lievelingshoudingen voor het inslapen. Begrijpelijk dus, dat het kind, dat gelijk bekend synthetisch, d.w.z. in gehelen leeft en denkt, bepaalde riten gaat ontwikkelen, wellicht half toevallig en half zinvol, en deze riten ook handhaven wil. Bij het geval dat Zeininger vermeldt, dat het kind niet een ander gebed wil leren of het gebed alleen op een bepaalde manier wil opzeggen, is dus ook niet van een cultische ceremonie of van magie sprake [1]). Dat zulk een regel niet tot een soort dwanghandeling en hiermede tot iets „magisch" (d.w.z. tot iets, dat de angst voor iets „unheimisch" bezweren moet) worden kan, is natuurlijk niet uitgesloten. Doch dan moet het kind toch ouder zijn.

---

[1]) Vgl. pag. 135–136.

b. Ook van geval *b* zijn voorbeelden te geven. Zeininger noemt er vele. Bekend is het kiezen van voortekenen met de gedachte, dat naar aanleiding hiervan iets zal gelukken, volgens de formule ,,als het mij gelukt dit of dat te doen, zal dat andere gebeuren''. Het voorbeeld van de jongen, die zegt ,,als ik op straat drie mensen ontmoet, zal ik een fiets krijgen'', staat voor vele andere. Kinderen gebruiken allerlei soorten van dergelijke orakels: de knopen van hun jas of hemd, de haakjes van hun schoenen, de blaadjes van een tak of bloem, de vensters van een huis, de kinderen van hun klas, de bladzijden van een boek enz. Het ligt voor de hand, dat men ook wel eens een orakel kiest, dat men zelf kan beïnvloeden, en zo krijgt men als het ware een hogere klasse van orakels, waarbij de uitkomst niet alleen als teken, maar tegelijk als oorzaak wordt gezien. Hier komt men volgens Zeininger bij de echte magie terecht, d.w.z. bij het actief in de loop van het gebeuren ingrijpen. Het voorbeeld van het meisje, dat gelooft het verloop van de dag gunstig te kunnen beinvloeden door alle mensen, die het des morgens op weg naar school tegenkomt, rechts te laten passeren, is een uit vele. Bij het spelen van kinderen kan men merken, hoe zij hun ,,geluksstuiters'', ,,geluksteentjes'' en gelukaanbrengende spreuken hebben.

Ongetwijfeld hebben deze practijken een treffende overeenkomst met de ,,primitieve'' magie en toch gaan wij hier te ver, als wij van magie en van een magische geesteshouding spreken. Ten eerste, omdat wij bij volwassenen met hun mascottes, hun hoefijzers, hun systemen aan de roulette, precies het zelfde vinden en wij zouden aarzelen om hier van een magische geesteshouding te spreken, en ten tweede, omdat het fundamentele kenmerk der magie, het gebruiken van bepaalde objecten op grond van een numineuze ervaring ermede (in de zin van Otto), hier ten enenmale ontbreekt. Ik zou ter verklaring het volgende willen opmerken. Het kind heeft gelijk bekend nog zeer onontwikkelde opvattingen over veroorzaking en staat, zoals wij zagen, in de periode na acht jaar meer dan gewoonlijk open voor invloeden vanuit het collectief-onbewuste. Door de invloed van het collectief-onbewuste oefenen vooral bepaalde bijgelovige opmerkingen of handelingen van anderen (b.v. de angst voor 13, voor de Vrijdag, voor zwarte katten enz.) op de kinderpsyche een suggestieve invloed uit. Het kind staat er door zijn onvoldoende inzicht in de causale verhoudingen en door zijn eenzijdig intellectualisme betrekkelijk weerloos tegenover. Deze factoren spelen hier soms gescheiden, maar meestal te samen een rol. Voor zover Zeinin-

ger voor deze klasse van „magische" handelingen leeftijden opgeeft, vallen zij meestal omstreeks of na het achtste levensjaar. Het is ook merkwaardig om te zien, hoe de grillige invallen van kinderen in deze periode op latere leeftijd als complete dwanggedachten bij neuroses kunnen optreden. Ook bij de mascottes en gelukssystemen van volwassenen zou ik deze factoren als verklaring willen voorstellen. Alleen zullen wij ze daar nog eerder met het etiket van „kinderachtigheden", eventueel van bijgeloof, moeten voorzien. Nauwkeuriger beschouwd hebben zij dus wel iets met de magie te maken: zij zijn de vorm, waarin de primitieve magie via het collectief-onbewuste nog in ons voortleeft en in een daarvoor ontvankelijk gemoed zich openbaart. Zelf zijn zij echter niet magisch.

c. Maar is er dan bij kinderen wel van echt magisch handelen sprake? Dit zou een handelen moeten zijn, dat van numineuze gevoelens vergezeld ging. Het is jammer, dat Zeininger het probleem niet in deze vorm heeft gesteld. Hij meent wel, dat in de kinderreligie het magische element vaak een rol speelt, doordat het kind het gebed gebruikt voor eigen doeleinden of beloften aan God doet, maar als hij later opmerkt, dat het kind nog geen heiligheidsbesef in de volle zin des woords heeft, erkent hij hiermede implicite dat wij bij het kind nog niet van een echt gebed of een echt Godsbesef en hiermede dus ook niet van religieuze magie kunnen spreken. [1])

Zijn er echter onder Zeininger's voorbeelden enkele, waarbij numineuze gevoelens een stimulans tot magische handelingen hebben opgeleverd? Tot mijn spijt moet ik zeggen, dat de oogst zeer mager is. Bij de door ons gevonden numineuze ervaringen valt van erbij aansluitende magische handelingen practisch nergens iets te bespeuren. En omgekeerd vind ik achter de zgn. „magische" handelingen van kinderen, zoals Zeininger ze beschrijft, geen numineuze gevoelens terug. Is dit psychologisch ook niet begrijpelijk? Vooronderstelt het magisch willen beïnvloeden van het numineuze niet een psychische rijpheid, welke het kind niet bezit? Is het niet veel meer kinderlijk om zozeer onder de indruk van het „ganz Andere" te zijn, dat het aan een actief het numineuze tegemoet treden in het geheel niet toe komt?

Het enige voorbeeld, dat Zeininger noemt, namelijk dat van de jongen, die met gebalde vuisten achter zijn ouders een trap oploopt, waar het „Unheimliche" is, toont m.i. juist, dat hier van magie, het beïnvloeden van numineuze krachten ten eigen bate, geen sprake is.[2])

---

[1]) Pag. 135–144.

[2]) Pag. 97, 98.

Wellicht is er bij de riten voor het naar bed gaan enig verband met de angst voor het donker en voor dromen en hiermede dus van een stukje magie sprake. Ik heb reeds aangegeven, wat m.i. de oorspronkelijke oorzaak van deze riten is, doch het is niet onmogelijk, dat zij later inderdaad een zekere magische inslag krijgen. Men moet niet vergeten, dat kinderen vaak onder hevige insufficiëntie-gevoelens lijden kunnen en zij op grond daarvan naar remedies grijpen (Zeininger's boek is vol van voorbeelden van kinderen, welke uit angst voor straf of voor het mislukken van het huiswerk of een repetitie naar z.i. magische hulpmiddelen grijpen). Ook tegenover het numineuze kan men een dergelijk insufficiëntie-gevoel hebben. Zeininger zelf zegt, dat een groot deel der oorspronkelijke magie als compensatie van een minderwaardigheidsgevoel beschouwd moet worden. [1]) Begrijpelijk dus, dat een numineus gevoel tot een soort ,,bezweringshandelingen'' en dus tot handelingen met magische inslag kan aanleiding geven. Doch gelijk gezegd ik geloof niet aan spontane, echte magische reacties bij kinderen, omdat dit een onkinderlijke rijpheid vooronderstelt. Meer dan een magische inslag van bepaalde riten zoals deze zal men bij kinderen zelden aantreffen.

In hoeverre werpt dit resultaat licht op het vraagstuk van de primitieve mentaliteit bij het kind?

Ons onderzoek raakt aan het belangrijke probleem van de primitieve mentaliteit bij het kind. Ik maak hierover in dit verband de volgende opmerkingen.

Ten eerste: een belangrijk verschil tussen het kind en de primitieve is dit, dat zoals wij bij onze bespreking van Zeininger's boek zagen van primitieve *magie* in het kinderleven geen sprake is. Alleen verliest deze opmerking veel van haar waarde, als wij bedenken, dat er bij ,,primitieve'' kinderen waarschijnlijk ook wel geen magie aangetroffen zal worden, omdat magie als zodanig iets onkinderlijks is. Wij kunnen kinderen nooit zonder meer met (volwassen) primitieven vergelijken.

Wel hebben beide numineuze ervaringen. Wat betreft de kant van het object dezer ervaringen is er verschil. De numineuze objecten zijn bij kinderen vaag en willekeurig. Zij zijn echter bij de volwassen primitieve veel scherper omlijnd en steeds een onderdeel van zijn godsdienstig wereldbeeld. Wanneer hij een angstdroom heeft, kan hij deze uit de werking van een daemon verklaren, terwijl aan het

---

[1]) Pag. 10.

kind deze mogelijkheid ontbreekt. De overeenstemming tussen beide bepaalt zich dus tot het terrein der numineuze gevoelens. Tot het twaalfde jaar liggen deze bij het kind op het niveau van de „Scheu". Volgens Otto kenmerkt zich het begin der religieuze ontwikkeling der mensheid door deze zelfde „Scheu". Ook zien wij na het twaalfde jaar het zelfde verschijnsel, dat Otto in de historische ontwikkeling meent te kunnen waarnemen: dat namelijk deze primitieve gevoelens worden afgestoten, omdat het religieuze gevoel dan niet meer een heilig schijnend, maar een werkelijk heilig object vindt. En tenslotte: bij de primitiviteit van de „Scheu" past, dat in haar èn bij kinderen èn bij primitieven het accent meer op het tremendum dan op het fascinans valt.

Veel is het dus niet, wat wij kunnen bijdragen. Ik geloof echter, dat het bij het opmaken van een eindoordeel een zekere betekenis kan hebben.

Welke betekenis hebben de numineuze ervaringen van het kind voor zijn religieuze ontwikkeling?

Zoals wij opgemerkt hebben, voltrekt zich de religieuze ontwikkeling gedurende de kinderjaren en in de puberteit op verschillende gescheiden gebieden. Een van deze terreinen is dat der numineuze gevoelens. Doch eerst in de praepuberteit constateren wij een zodanige verdieping dezer gevoelens, dat zij in staat zijn het gevoelsfundament van een volwassen religieus leven te worden. Tot deze tijd blijven zij op een niveau, dat voor het religieuze leven van de latere mens, uiterlijk gezien, geen betekenis heeft. Wij kunnen niet vaststellen, dat of in hoeverre de numineuze ervaringen van het kind enig belang voor zijn religieuze ontwikkeling hebben. [1]) Wij constateren alleen, dat de categorie van het numineuze in primitieve vormen aanwezig is. Maar belangrijk wordt deze categorie pas, wanneer zij boven dit kinderlijke niveau uitstijgt. Voor de religieuze ontwikkeling zijn die momenten, die haar boven dit kinderlijke niveau helpen uitheffen, zoals een zuiver Godsbeeld, een autonoom geworden geweten, een gerijpt ethisch besef, van groter betekenis.

---

[1]) Dat het verband niet behoeft te ontbreken, blijkt bijvoorbeeld bij R.K. kinderen, waar zulke primitieve numineuze ervaringen zich hechten aan een vroege communie of iets dergelijks. Wellicht zijn dit soort verbanden er bij andere kinderen ook wel: men mag veronderstellen, dat bij het meisje, dat Otto als voorbeeld geeft, de numineuze gevoelens ten opzichte van het Kerstkind van haar achtste jaar een zekere betekenis zullen hebben gehad voor haar latere godsdienstige ontwikkeling, speciaal voor haar latere volwassen verhouding tot Christus.

DE BRIEF AAN DE LAODICENSEN EEN MARCIONITISCHE VERVALSING

DOOR

G. QUISPEL

Wassenaar

Meer dan duizend jaar lang heeft de westerse christenheid in talrijke handschriften der Vulgata en in duitse, tsjechische en engelse vertalingen de *Epistola ad Laodicenses* gelezen, die onmogelijk van Paulus kan zijn en dan ook reeds door Erasmus met vlammende woorden is gewraakt. Het is een *Cento* uit de brief aan de Philippensen, met hier en daar een toespeling op teksten van andere paulijnse geschriften en een enkele tendentieuse verandering of toevoeging. Alleen de inleidende woorden zijn zeer duidelijk aan de brief aan de Galaten ontleend. *Paulus apostolus non ab hominibus neque per hominem, sed per Iesum Christum, fratribus qui sunt Laodiciae.* Men vindt de tekst afgedrukt bij Harnack, *Marcion*, 2e druk, p. 137.

Het gaat mij om die inleidende woorden. Wie een gevoelig oor heeft voor de kunstgrepen der antieke stilistiek, zal hier iets achter zoeken. Het was namelijk in de Oudheid niet zelden gebruikelijk, om door de eerste woorden aan te geven, welk bewonderenswaardig voorbeeld men wilde navolgen, welke bron men gebruikte, in welk genre men zich bewoog. De Oudheid had een geheel andere opvatting der oorspronkelijkheid dan wij met de mond belijden. De *imitatio* van beroemde schrijvers gold als een deugd en werd de kinderen vanaf de prille jeugd op de rhetorenscholen geleerd. Wie dit tengevolge van zijn geestelijke stroefheid niet kan verwerken, moet maar eens lezen wat een der fijnste critici der wereldliteratuur, de anonyme auteur van het essay *de Sublimitate* (ongeveer uit de tijd van Tacitus), over de *μίμησις* zegt. Wel vond men het echter afkeurenswaardig, wanneer een auteur iemand navolgde zonder dit duidelijk te laten blijken en zijn werk ten onrechte voor eigen vinding wilde laten doorgaan. Cicero geeft de mening van alle gezaghebbende critici der griekse en romeinse letteren weer, wanneer hij de dichter Ennius met de volgende woorden apostropheert: *qui a Naevio vel sumpsisti multa, si fateris; vel si negas, surripuisti* (Brutus 76).

Het eerste werd als geoorloofd en zelfs als prijzenswaardig beschouwd; alleen het tweede gold als diefstal. Het kwam er dus op

aan zeer duidelijk aan te geven, met wie men wilde rivaliseren (ζηλοῦν). Men kon dit doen, door al direct in de eerste woorden naar zijn bron te verwijzen.

Een voorbeeld daarvan uit twee schrijvers, die ieder zich nog uit zijn schooltijd herinnert:

Homerus, *Odyssee* 1, 1: ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα...

Vergilius, *Aeneis* I, 1: *arma virumque cano...*

Nog een ander voorbeeld uit twee oude bekenden, ditmaal ontleend aan Lundström, *Eranos* 15, 1 en A. W. de Groot, *Prosarhythmus* I, 22, die zoals ik achteraf vaststelde, op dezelfde idee gekomen waren:

Tacitus, *Germania* I, 1: Germania omnis...

Caesar, *de Bello Gallico*: Gallia est omnis...

Opdat men nu niet mene, dat dit een *ingeniosior quam verior fictio* van hedendaagse philologen is, zij verwezen naar een passage van de *Cohortatio ad Gentiles* 17, Otto 2, p. 66, waar betoogd wordt, dat Homerus in zijn werken Orphische gedichten heeft geïmiteerd:

> τῆς Ὀρφέως... ποιήσεως, ἣν οὕτως ζηλῶσαι
> προύθετο, ὡς καὶ διὰ τοῦ πρώτου τῆς ποιήσεως
> ἔπους τὴν προς αὐτὸν σημῆναι σχέσιν.

Dat de bewering van ps. Justinus over de verhouding van Homerus en Orpheus onjuist is, kan mij niets schelen. Zijn woorden laten duidelijk blijken dat het, althans in zijn dagen, gewoonte was door de eerste woorden (ἔπος = versregel) van een geschrift aan te duiden, wie men wilde ζηλῶσαι.

Ook de christelijke auteurs kennen dit gebruik.

Minucius Felix begint zijn *aureus libellus* met een aanhaling van Cicero:

Min. I, 1	Cicero, *de Oratore* I, 1
Cogitanti mihi et...	*cogitanti mihi saepenumero*
memoriam recensenti.	*et memoria vetera recensenti.*

Inderdaad is de disputatie van Minucius geschreven in de trant van de dialogen van Cicero en heeft daaraan veel ontleend. Men moet daar niet over vallen, want de auteur geeft met het eerste woord het beste aan, dat zijn *imitatio* opzet was. Op zijn beurt geeft Lactantius, die zeer veel aan Minucius te danken had, op dezelfde wijze van zijn afhankelijkheid blijk:

Lactantius IV, 1, 1: *cogitanti mihi et cum animo meo reputanti.*

In het zelfde licht moeten gezien worden: ps. Cyprianus, *ad Novatianum* I, *cogitanti mihi et* en Vittorinus van Pettau,I, 1 : *cogitanti mihi.*

De werkwijze van Minucius, die in de tweede helft der tweede eeuw geleefd moet hebben, is voor ons onderwerp van belang, omdat volgens Harnack de *Epistula ad Laodicenses* ongeveer in dezelfde tijd is ontstaan. Deze is een uittreksel van de brief aan de Philippensen, maar begint met het eerste vers van Galaten. *Maar de brief aan de Galaten stond als eerste in het Apostolikon* van Marcion: *ἡ πρὸς Γαλάτας ἐπιστολὴ παρὰ Μαρκίωνι πρώτη κεῖται,* zegt Epiphanius. Na al het voorgaande mag gezegd worden, dat de aanhef van de *Epistula* niet toevallig deze vorm heeft. Het heeft er veel van, of hier naar de gewoonte van die dagen naar de bron, het marcionitische *Apostolikon* wordt verwezen, en dat de auteur zelve een vingerwijzing geeft, dat hij in zijn brief Paulus in marcionitische trant laat spreken. Onder de argumenten, die Von Harnack opsomt, om het marcionitische karakter van deze brief te bewijzen, staat ook: „Der „Apostolos" Marcions beginnt mit dem Galaterbrief als der Grundlage seiner Lehre und deshalb mit den Worten: „Paulus apostolus non ab hominibus neque per hominem, sed per Iesum Christum." Auch unser Brief beginnt mit diesen monumentalen, im Sinne Marcions antikatholischen Worten" (p. 141*). Wanneer ik hem goed begrijp, heeft Von Harnack met zijn fijne intuïtie vermoed, dat er een zekere verhouding tot het marcionitische *Apostolikon* juist door de eerste woorden van de Epistula werd aangeduid. Dit vermoeden kan thans met parallellen uit de antieke en christelijke literatuur gestaafd worden. De opvatting van Von Harnack, dat de brief een marcionitische vervalsing is, wordt bevestigd door onze verwijzing naar de regel, die de Ouden bij de *imitatio* toepasten. En misschien heeft de schrijver van het *fragmentum Muratori* hieraan ontdekt, dat de brief aan de Laodicensen een product der Marcionisten was; hij zegt: *fertur etiam ad Laudicenses, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine finctae ad haeresem Marcionis.*

Hoe dit ook zij, men zal met de mogelijkheid moeten blijven rekenen, dat eeuwenlang een marcionitisch geschrift, het enige marcionitische geschrift, dat ons is overgeleverd, in de handschriften der Vulgata heeft gestaan.

Wellicht is het bovenstaande ook van enig belang voor de beoordeling van de proloog van het evangelie van Johannes. Dat deze naar Genesis I verwijst daarover zullen allen het heden ten dage wel

eens zijn. Gerhard Kittel merkt op: ,,Dasz der Prolog diese Verbindung volzogen hat, und zwar in *einem auszerordentlich bewusztem* Sinn, beweist die Wortverbindung ἐν ἀρχῇ. Die Art, wie sie an den Anfang des ganzen Evangeliums gestellt ist, kann schlechterdings nicht anders verstanden werden als im Sinn *einer gewollten Aufnahme der ersten beiden Worte des ersten Buches der Bibel:* Gen. 1, 1: בראשית = = LXX: ἐν ἀρχῇ. (Theol. Wörterbuch IV, 135, l. 14). Het is mogelijk, dat de voorbeelden, welke hierboven werden opgesomd, de opmerking van Kittel bevestigen. Men vraagt zich alleen af, of de beginwoorden van het Evangelie alleen naar het *eerste* hoofdstuk van Genesis verwijzen: de proloog is immers een voortdurende polemiek met de hypostasering van de Thora, vervat in de gehele Pentateuch. Vergilius geeft door zijn ,,arma virumque'' te kennen, dat hij met de gehele Odyssee wil wedijveren, en dat niet zo zeer in het eerste boek, als wel in de hele Aeneïs. Zo zou ook Johannes met zijn ἐν ἀρχῇ op de gehele Pentateuch kunnen duiden.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

G. CH. AALDERS, *De Oud-Testamentische Profetie en de Staat Israël.* Kampen, 1949, 48 blz.

Zijn met de oprichting van de Staat Israël op 14 Mei 1948 de Oud-Testamentische profetieën, die over een terugkeer van Israël naar het land der vaderen spreken, eindelijk in vervulling gegaan? Dat is de vraag, die velen in onze tijd bezig houdt. Prof. Aalders vond ze belangrijk genoeg om er zijn rectorale oratie bij de 69e herdenking van de stichting der Vrije Universiteit geheel aan te wijden en, wat nog belangrijker is, ze in volstrekt ontkennende zin te beantwoorden. „De Oud-Testamentische profetie weet van geen ander nationaal herstel dan dat door de terugkeer uit de Assyrisch-Babylonische ballingschap tot stand gekomen is. Er wordt geen andere wegvoering dan die naar Assur en Babel aangekondigd en er wordt geen andere terugkeer dan uit die wegvoering beloofd. Daaruit volgt dus dat de Oud-Testamentische profetie in de totstandkoming van de Staat Israël *niet* kan vervuld zijn. Wat de betekenis van deze nieuwe staat wezen moge, met de Oud-Testamentische profetie aangaande Israëls herstel heeft zij niets te maken" (18).

Geeft alzo het bijbels getuigenis aan dit door velen gekoesterd lievelingsdenkbeeld in het geheel geen voet, daarnaast toont Prof. A. met vele aanhalingen uit Zionistische publicaties en met een verwijzing naar de grondwet van de Staat Israël aan, dat het stichten van een theocratie in Palestina in de hierboven omschreven zin ook nooit de bedoeling is geweest. Herzl: „Wir wollen drüben (d.i. in de nieuw te vormen Joodse Staat) jeden nach seiner Façon selig werden lassen; auch und vor allem unsere theuern Freidenker, unser unsterbliches Heer das für die Menschheit immer neue Gebiete erobert" (Der Judenstaat, 1896, S. 62). Ook in de grondwet van de nieuwe staat ontbreekt elk religieus motief; van de Profeten worden alleen hun „idealen" gememoreerd; dat zij boodschappers van Jahweh, de God van Israël waren, blijft geheel buiten beschouwing en als hun idealen worden alleen genoemd: vrede en gerechtigheid. Prof. A. kan dan ook tot geen andere conclusie komen dan dat de Staat Israël een gewone, moderne staat is, die niets gemeen heeft met de Theocratie, zoals die in oud Israël gevonden werd (22 vv). Het komt mij voor, dat deze conclusie moeilijk bestreden kan worden. 'k Ben dan ook zeer benieuwd wat van de andere zijde tegen dit uitstekend gedocumenteerd betoog in het veld zal worden gebracht. H. A. BRONGERS

NIEUWE TESTAMENT

HERBERT PREISKER, *Das Ethos des Urchristentums*, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1949, 264 SS.

Dit boek van de Nieuw-Testamenticus uit Jena is de tweede druk van zijn: *Geist und Leben, das Telos-Ethos des Urchristentums,* dat in 1933 verschenen is. Verandering van titel (m.i. is de soberder aanduiding

winst) betekent niet wijziging van opzet en hoofdstelling. Het verschil met de vorige uitgave steekt in de verwerking van de sinds 1933 verschenen litteratuur (waarbij jammergenoeg hoegenaamd geen rekening wordt gehouden met wat buiten Duitsland gewerkt werd; wordt het geen tijd, dat aan deze „eenkennigheid" een einde komt?) en in formulering.

Preisker geeft geen „ethiek van het N.T.", maar zoekt naar de drijvende kracht. Zoals ten onzent De Zwaan in zijn *Jezus, Paulus en Rome* (Amsterdam 1927) wees op het onderscheid tussen ethiek en moraal en de eerste wel, de tweede niet in het N.T. vond, zo komt ook dit boek tot de kern in de uitdrukking: „nicht eine Buntheit vieler Gebote, sondern die Totalität einer einheitlichen Haltung" (S. 246). Het gaat in het N.T. niet om casuïstiek, maar om het doel (telos), het Koninkrijk Gods, dat alles bepaalt. De betekenis hiervan komt treffend aan het licht door de voortdurende vergelijking met Stoisch en laat-Joods materiaal. Volkomen terecht laat de Schrijver van de veelomvattende *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (Berlin 1937) de maar al te dikwijls vergeten waarheid uitkomen, dat alleen in verband met en tegen de achtergrond van de „Zeitgeschichte" de kracht van het N.T.-isch getuigenis blijkt. Beschrijft hij dus het ethos, dan betekent dit niet, dat hij voor de concrete toepassing geen oog zou hebben. Juist daaraan, bijv. t.a.v. bezit, de waardering van het aardse enz., openbaart zich het ethos. Een derde karakteristicum, dat we met vreugde zien, is gelegen in het feit, dat Preisker open oog heeft voor de fundamentele *eenheid* van het N.T., zonder dat dit hem er toe verleidt om voor de *verschillende nuances* geen aandacht te hebben. Daarbij ziet hij, zoals hij in hfdst. 2 tracht aan te tonen, reeds spoedig allerlei vertroebelende elementen optreden.

Aan de N.T.-ische ethiek is in het algemeen niet zoveel aandacht gegeven als aan de theologische vragen. Daarom verheugt het ons, dat dit belangrijke en belangwekkende boek weer eens daarop de aandacht richt. Het zou echter nog in kracht gewonnen hebben, als de Schr. zijn gedachten wat bondiger, wat minder „gewichtig", met vermijding van allerlei herhalingen, had geformuleerd. Een register van de behandelde zaken zou naast het uitvoerige „Stellenregister" zeker op zijn plaats zijn geweest; het overzicht van de inhoud is te beknopt om als plaatsvervanger dienst te kunnen doen.

Al acht ik de hoofdstelling van dit boek juist, toch vraag ik mij af, of met een omschrijving van het Koninkrijk Gods als „Offenbarung der Liebe Gottes" niet veel te weinig gezegd is (S. 10) en of niet dit meerdere, dat m.i. gezegd moet worden, ook zijn invloed op het vervolg heeft. Zeker onjuist moet de formulering geacht worden, die terstond daarop volgt: „Von da sind die Gottesvorstellung wie die Ethik, der Messiasglaube wie die Erlösungshoffnung bestimmt"; dit is te „gedankenmässig". Ook vraag ik me af, of het juist gezegd is (S. 35), dat de ganse laat-Joodse ethiek door de gedachte aan het naderend einde bepaald is; de andere motieven, die Preisker hier ook noemt, zijn minstens even belangrijk; hier is van betekenis, wat men eigenlijk het normatieve Jodendom acht. Van zeer veel belang acht ik de opmerkingen, die de Schr. op S. 41 ff. maakt over de plaats van loon en straf in het N.T., vooral in verband met

allerlei dogmatische en oecumenische discussie; hij toont volkomen juist de „Umwertung”, die hier heeft plaats gegrepen, aan. In de bespreking van *teleios*, S. 129 ff., had nog scherper het onderscheid met de verwarrende opvattingen van Reitzenstein op dit punt en het misverstand, dat altijd met ons „volmaakt” naar voren komt, aangewezen moeten worden. Met de interpretatie van Rom. 12 : 20 („klügelnder Sinn und kleinliche Rache diktieren eine Haltung, die nach Liebe aussehen soll und doch alles andere als Liebe ist”) lijkt me volkomen onrecht aan de tekst gedaan te worden. Zo zijn er vooral in het hoofdstuk over Paulus meer aanmerkingen te maken. In het algemeen hangen die samen met het punt, dat Preisker niet voldoende rekening met het O.T. en met wat Stauffer de „altbiblische Tradition” genoemd heeft, houdt. Deze opmerkingen betreffen echter eerder mogelijkheden, waardoor Preisker zijn hoofdthese had kunnen versterken, waar m.i. zijn positie aanvulling behoeft, dan een aanval op zijn opvatting, die ik over het geheel zeer juist acht.

W. C. van Unnik

C. B. Bavinck, *Het Evangelie van Lucas*, Kampen z.j., 158 blz., geb. f 2,70, bij intekening f 2,35.

Dit is een deeltje van „De bijbel toegelicht voor het Nederlandse volk” onder redactie van enkele Gereformeerde hoogleraren en predikanten. Uiterlijk is deze uitgave zeer geschikt voor het doel: eenvoudige, korte uitlegging, handig formaat, stevige band, niet duur. Wetenschappelijk heeft dit werk generlei pretentie, al zijn natuurlijk vele schijnbaar eenvoudige opmerkingen resultaat van zeer bepaalde, soms m.i. zeer twijfelachtige wetenschappelijke beslissingen, bijv. over Quirinius (blz. 16), het beginjaar van het optreden van Johannes de Doper (blz. 22), het verschil tussen de geslachtsregisters (blz. 25), Lucas' lezing van de Bergrede (blz. 40), de twee zwaarden (blz. 141). Het valt te betreuren, dunkt mij, dat men zich blijkbaar geheel aan de Statenvertaling houdt en daardoor dan het Nederlandse volk op verschillende plaatsen de zonder twijfel juistere oorspronkelijke tekst onthoudt, bijv. in Luc. 9 : 54–56 en Luc. 11 : 2–4. Had men, wat het Onze Vader betreft, niet de tekst van de Statenvertaling gevolgd, die teruggaat op latere handschriften met een harmoniseringstendenz, dan zou de opmerking in de uitlegging nog wel iets krasser hebben moeten luiden ten aanzien van het verschil met Mattheus: „niet in precies dezelfde vorm” is te zwak. Sommige uitdrukkingen vind ik wat te huiselijk-braaf, bijv. bij Luc. 1 : 57v. over de ouders van Johannes de Doper: „Blijkbaar had het oude priesterpaar een goede naam in de omgeving...” (blz. 13) of over Johannes zelf: „Johannes ontwikkelde zich bijzonder voorspoedig, te meer opvallend, omdat hij van zo hoog bejaarde ouders stamde” (blz. 15), of over Jezus: „Niet de tempelzaal, maar de timmermanswerkplaats werd Zijn leerschool” (blz. 21).

J. N. Sevenster

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

J. L. WITTE, *Het probleem individu-gemeenschap in Calvijn's geloofsnorm.* Wever, Franeker, 1949, 384 en 411 blz.

Een nieuw rooms werk over Calvijn. Volgens Steltenpool in De Linie geheel verantwoord en bijkans canoniek; volgens ons, na ampel onderzoek, wel ongeveer het tegendeel. De auteur wil Calvijn onbevooroordeeld lezen en beoordelen, wat hem uiteraard niet kon gelukken. Men hangt de rabies theologorum maar zo niet aan de kapstok! Hij verraadt zijn dogmatische vooringenomenheid het best op deze manier, dat de conclusie allang klaar was, eer de studie en de beoordeling ook maar een faire kans konden krijgen. Het staat bij hem a priori vast, dat C. met de hele Hervorming individualist tot in het merg is, zodat van een harmonische verbinding van enkeling en gemeenschap nooit sprake kàn zijn. Dit boek bedoelt zoiets als een „academische proeve" te zijn, maar is in werkelijkheid een polemisch-apologetisch stuk. Het kon evengoed en beter heten: Lof der Scholastiek of wel nader: De analogia entis als panacee van alle kerkelijke kwalen. Het wil dus de verhouding van enkeling en gemeenschap onderzoeken. Een belangrijk punt! Waarbij wel heel bijzonder uitkomt, dat op de bodem van alle problemen de theologie ligt. Het door hem aan de orde gestelde probleem is wel zeer duidelijk een theologisch probleem, nl. de vraag naar zonde en genade, geloof en liefde. Aan dat aspect gaat de schrijver echter voorbij, omdat hij scholasticus is en deze theologische kwestie op wijsgerige manier denkt te kunnen oplossen. Zo wordt het bij hem eerder een wijsgerige sociologie met mystieke inslag. Dat hij daarmee volkomen aan Calvijn, die hij uitdrukkelijk als niet-scholastiek man erkent, voorbijschiet, had hem te voren kunnen duidelijk zijn. Het wordt gedurig duidelijk, dat waar C. met openbaring (Schrift) rekent, hij uit de wijsgerige traditie put, met name uit Thomas. Bij hem is de analogia entis begin en einde aller kennis; bij Calvijn is er geen kennis, dan door geloof. De consequentie van de analogia is de (analoge) vergoddelijking, waarbij schril afsteekt, dat C. het werk van Christus en de H. Geest ziet in het ons tot mens maken, wiens „wezen" in gehoorzaamheid en geloof te vinden is. Op alle punten is het misverstand compleet: over openbaring, geloof, rechtvaardiging, heiliging, kerk denkt de schrijver tegengesteld aan C. en zal dan ook wel niet kunnen hopen, diens gedachten te kunnen verstaan. Het kapitale punt blijft de onbekommerde vermenging van theologie en filosofie, met volledige nadruk op de laatste. Dat hangt samen met de ondiepe opvatting van mens en zonde, waarbij de schrijver er geen geheim van maakt, dat hij zich heel niet vinden kan in de „sombere opvattingen" van de Hervormers in dezen. Dat beneemt hem de kans om te zien, hoe van stonde aan, in de zondeleer, verstaan als erfzonde, een sterke nadruk valt op het gemeenschapsaspect, dat zich doorzet in Verbond, Kerk, geloof en liefde. Wanneer schrijver niet zo blind het roomse vooroordeel had gevolgd, dat de Hervormers per se individualisten zijn, had hij hier het tegendeel kunnen leren. Misschien is hij tot een nader onderzoek geneigd. Hoewel het boek

wemelt van citaten, kunnen die ons toch imponeren noch bevredigen, want ze worden gebruikt in gehoorzaamheid aan het systeem en gaan aan de historische Calvijn voorbij. Als de auteur uit C.'s levenswerk had kunnen aanwijzen, hoe hij, geestrijk éénspanner en heremiet, enkel uit was op het trekken van dito geestelijke kluizenaars, dan zouden we amen zeggen. Maar nu C. z'n krachten opgeteerd heeft in de dienst aan de gemeenschap, in wier dienst hij zich weet staan en voor wie hij werkt, nu is dit boek niet anders dan een caricatuur van een werkelijke studie over C. Het is nuttig te lezen tot verlevendiging van ons protestants bewustzijn. Of om de legendarische roomse Calvijn te kennen. Hoewel dit werk in de lijn van Lortz wil gaan en bepaald „welwillend" tegenover het Protestantisme is gestemd, is het slotoordeel toch alleen het doodvonnis. Het spijt ons, samenvattend te moeten zeggen: Een zo koud-wijsgerige reeks bespiegelingen als hier geboden, ongebroken analogisch opstrevend, zonder Kruis en geloof, kunnen een theoloog als Calvijn alleen maar onrecht aandoen. Hoeveel lof men het van roomse kant toezwaaide, wij achten het een volkomen mislukking, ondanks de bestede moeite en de nietkwade bedoeling.

S. VAN DER LINDE

H. J. JAANUS, *Hervormd Delft ten tijde van Arent Cornelisz* (1573–1605), Nordemann's Uitgevers Maatschappij, Amsterdam 1950, 261 blz.

Deze goed gedocumenteerde en helder geschreven dissertatie is een welkome bijdrage tot de vaderlandse kerkgeschiedenis. Dr Jaanus heeft de archieven, vooral het archief van de kerkeraad te Delft, grondig doorzocht. Allereerst tekent hij ons de kerkelijke gemeente te Delft voor en na Alva tot 1605. De predikanten, de ziekentroosters, het consistorie, de opzieners, de diakenen e.a. vragen onze aandacht. Daarna komt het leven van Arent Cornelisz., d.i. van Crusius, zelf aan de orde. Wij ontmoeten hem als student te Genève, waar hij Junius en Fontanus ontmoette, later als predikant te Frankenthal en te Delft, in welke stad Crusius tot zijn dood heeft gewerkt. Als prediker en liturg uitte hij zich in de geest van Calvijn, ook in zijn geschriften. Hij heeft Oranje persoonlijk gekend, sprak bij zijn graf, en doopte Frederik Hendrik. Dr Jaanus staat stil bij Crusius' verhouding tot Dathenus, de Lutheranen, Coornhert, Arminius e.a. Crusius deed een bescheiden poging om de Bijbel te vertalen, en bemoeide zich ook met de vraag betreffende de kerkenorde. Een origineel man was hij niet, maar hij heeft de Kerk zijner dagen trouw gediend. Aan het slot van het boek lichten een overzicht van de inhoud en een reeks van Bijlagen het beschrevene nader toe.

Allerlei gegevens trekken de aandacht: de durf der Calvinisten, wier gemeente slechts 180 lidmaten telde (33), de persoon van Helmichius (45 vg.), de exercenten (82 vg.), de mededelingen over Luther in Nederland (97), over Coornhert en Arminius (178 vg.). De schrijver geeft belangrijke aanvullingen op Sepp's studie over Velsius (200 vg.). Misschien had het Geestelijk kantoor te Delft (83) nog enige toelichting verdiend, en

is er over de Universiteit te Heidelberg nog wel iets meer te vinden (97 vg.). Op blz. 117 en 119 is Innocentius VII een vergissing. In verband met Calvijn en de heksenprocessen zijn de studiën van O. Pfister van betekenis.

Wij hopen dat de schrijver zijn kerkhistorische arbeid zal voortzetten. Ik denk hierbij o.a. aan de vraag naar de verhouding van Crusius tot Coolhaas, Herberts en Wiggers (195). M. v. Rhijn

ZENDINGSWETENSCHAP

G. P. H. Locher, *De Kerkorde der Protestantse Kerk in Indonesië* (diss. Leiden 1948). Uitg. Ned. Zendingsraad, Amsterdam, 253 pp., f 8,40.

De Protestantse Kerk in Indonesië vraagt en behoeft in deze tijd onze bijzondere belangstelling. Zij komt er moeilijk voor te staan. Het is echter ook voor ons de moeite waard, haar die belangstelling te geven: het geeft moed te zien, hoe zij door een aanvechtbare historische vormgeving heen toch Kerk van Jezus Christus is, door Hem in stand gehouden, en hoe ze juist in een tijd van nood tot leven, gestalte en getuigenis komt. Daarom wil ik deze mooie en zorgvuldig geschreven studie van Dr Locher gaarne aanbevelen zowel aan theologen in Nederland als aan die in Indonesië.

In *deel I* geeft Locher de historie van het Kerkrecht in de Prot. Kerk – heel de worsteling om het wezen van de Kerk tot uitdrukking te brengen in haar organisatie, ambten, vergaderingen, ook haar aarzelend zoeken naar het belijden in haar eigen situatie. Hij beschrijft haar ontstaan uit de arbeid van de door de V.O.I.C. uitgezonden predikanten en ziekentroosters, haar moeite en falen tegenover de overmatige inmenging der Compagnie in haar interne aangelegenheden; haar reorganisatie tot de Staatskerk van de koloniale regering onder Koning Willem I; de administratieve scheiding van Kerk en Staat sinds 1935. De laatste etappe, de financiële scheiding, die eerst onder de R.I.S. verwerkelijkt werd, wordt in dit boek wel voorzien maar nog niet beschreven.

Levend en boeiend zijn de §§ 9–11 over de drie zelfstandige Kerken in Oost-Indonesië. Hier wordt Locher de geschiedschrijver van wat hij zelf zéér intensief heeft meegemaakt. Hoe is in deze Kerken, na 1934 de een na de ander zelfstandig geworden binnen het verband van de éne Protestantse Kerk, geworsteld om te ontkomen aan de ambtenaarlijke hierarchie in de vele rangen van voorgangers, hoe is er begeerd waarlijk Kerk te zijn in de opbouw der kerkelijke ambten, in de instelling van kerkelijke vergaderingen, in liturgie, in vormgeving van het dagelijkse leven; hoe is er een moeizaam begin om tegenover het overgebleven naturalisme en heidendom en tegenover de gevaren die in het nationalisme verborgen liggen tot eigen belijdenisvorming te komen! Ook § 12 is zeer actueel: de ontwikkeling na 1935, waarin de wanden doorbroken werden welke de gemeenten van de Prot. Kerk scheidden van die der uit de negentiende eeuwse zendingsarbeid ontstane jongere Kerken, een doorbreking

welke onder de nood van de bezettingstijd door het wegvallen van de Europese leiding in Kerk en Zending zeer werd bevorderd. Het is beschamend voor ons Europeanen dat wij zo moeilijk waren en zijn in die samenwerking, welke men in Azië zozeer begeert en nodig heeft.

Interessant is, dat de Alg. Synode der Prot. Kerk in 1936 een „richtlijn inzake de belijdenis" formuleerde, in 1939 nader uitgewerkt, wier bewoordingen in belangrijke mate overeenkomen met hetgeen de „Werkorde" der Ned. Herv. Kerk na de oorlog bepaalde (blz. 170vv).

In *Deel II* geeft Locher principiële beschouwingen, wier betekenis de grenzen van de Prot. Kerk overschrijdt. Hoe goed is in § 2 de oproep tot soberheid. Men moet niet alles zo uitgebreid mogelijk willen regelen; de kerkorganisatie moet steeds het karakter behouden van een noodinstelling (blz. 181, 184).

In § 3 „Diensten en ambten" wordt in aansluiting aan Barth en Schweizer het ambtsbegrip ontwikkeld vanuit de dienst, de diakonia, die in en door de plaatselijke gemeente verricht wordt, niet vanuit de leitourgia. Locher wijst met Barth het woord „ambt" af, omdat dit teveel het „regeren" suggereert (196). (Ik heb de indruk dat het Nederlandse woord „ambt" in deze richting veel minder zwaar belast is dan het Zwitserse „Amt"; men zie wat Van Dale daarvan zegt; maar daartegenover is deze belasting wel aanwezig in het Indonesische djabatan, pendjabat etc.). Toch moet er orde en een zeker, ook organisatorisch, gezag zijn. Locher worstelt hiermede, want hij wil niet de congregationalistische kant uit. Het gezag is geestelijk van aard, en de gemeente mag het niet onkritisch aanvaarden (199, 209); maar het moet toch wel in staat zijn leiding te geven, ja episcopale figuren zijn vooral in verband met de apostolische taak der Kerk nodig (208; 213 v.; vgl. de functie van de predikant-voorzitters en de Classisvoorzitters b.v. 133). Ook inzake de Synoden gaat Locher ver met Barth mee (de Synodalgemeinde, 211, 214vv), echter zonder de congregationalistische consequenties, die men bij Barth meent te bespeuren. Hij wil zelfs aan een algemene Synode, welke de leiding heeft van een federatie van kerken, bindend gezag toekennen (228, 233). Moeizaam is deze discussie, en ook met Locher komen we er niet uit, maar dit behoort tot het wezen van de reformatorische kerkidee (vgl. blz. 184).

Ook bespreekt Locher in deze § het vraagstuk, dat in de Kerken in Indonesië met haar grote omvang en geringe middelen naast de goed theologisch opgeleide voorgangers altijd vele hulpkrachten moeten blijven. Hoe zal men daar de tendens tot het maken van rangorde vermijden? Reeds voor en vooral na de oorlog heeft men een oplossing gezocht, door allen die een redelijk voldoende opleiding hebben (hogere of middelbare theologische opleiding), toegang te geven tot de volle dienst des Woords en der Sacramenten. Hen, die wegens te eenvoudige opleiding hulpkrachten moeten blijven, heeft men ouderling gemaakt (107, 109, 131, 191; zo ook de Synode van 1948). Locher wil liever voor deze hulpkrachten een afzonderlijk ambt creëren, dat van guru djuma'at (191). Ik meen dat de eerste oplossing beter is. De hoofdzaak is – en dat hebben beide oplossingen gemeen – dat men ook de hulpkrachten in de Dienst des

Woords tot volwaardige ambtsdragers maakt, en hen niet in een uiterst onbevredigende tussentoestand laat staan tussen ambt en niet-ambt in. Interessant is, deze gedachten te confronteren met de ontwikkeling in Nederland, waar men het juist nu wil zoeken in een reeks van bedieningen: waar ook rangverschillen gaan insluipen: eerst catecheet, dan evangelist, dan hulpprediker, dan vicaris. De ervaring in Indonesië heeft geleerd, dat men de hulpkrachten niet dragers moet maken van semiambten; zij hebben altijd het verlangen naar en een reële behoefte aan een volwaardige ambtelijke positie. Reeds in de zeventiende eeuw bestond dit probleem ten aanzien van de ziekentroosters, en ook toen heeft men hen wel ouderling gemaakt (37).

Locher wil op een ander punt een vereenvoudiging, waarin ik niet met hem kan meegaan: hij bepleit de afschaffing van het diakenambt, behalve in enkele gevallen waar aan dit ambt behoefte bestaat (187vv). Er zijn practische redenen: de onderlinge hulp in de families is zo groot, dat een afzonderlijke kerkelijke armenzorg maar uiterst zelden nodig is, en daardoor is het diakenambt vaak gedenatureerd tot een tweederangs-ouderlingschap (109). Dit betoog is niet overtuigend. Practisch niet, omdat het diaconaat juist in Indonesië een breed veld van arbeidsmogelijkheid heeft. Het is de plaats waar het kerkelijke ziekenhuiswerk, het sociale kampongwerk in de steden, het landelijke opbouwwerk, ambtelijk moeten worden ingeschakeld. En kerkrechtelijk is het beslist een lacune, wanneer de caritas, de christelijke broederhulp, weerspiegelend de bewogenheid van Christus met de schare, juist in deze tijd van nood, geen ambtelijke representatie zou vinden in het leven der Kerk.

Voor de Kerken in Indonesië is zeer belangrijk de verhouding van Kerk en Volk en Kerk en Kerken (§§ 5 en 6). Door het dooreenleven van vele volksgroepen, b.v. de vele van de andere eilanden afkomstige minderheden op Java, is dit een ingewikkeld probleem, nog vermeerderd doordat er uit het negentiende eeuwse zendingswerk vele afzonderlijke kerken ontstaan zijn. Locher prefereert zoveel mogelijk indeling naar volksaard, dus volkskerken, en dan verder plaatselijk, en ook in groter verband federatief samenleven der Kerken (219vv, 225; 176, 230vv). Dit zou ook inhouden een omzetting van de eenheid der oude Prot. Kerk tot een federatie van volkskerken, waartoe de Synode van Buitenzorg niet heeft willen besluiten (252v). Hier zijn nog vele moeilijkheden. Het laat zich verwachten, dat de tegenwoordige politieke ontwikkeling er als vanzelf toe zal leiden, dat enerzijds de Christenen zich plaatselijk nauwer, ook interkerkelijk, aaneensluiten, en dat andererzijds ondanks de bezwaren van de grote afstanden en de vele volkeren het streven naar één Kerk voor geheel Indonesië zal doorwerken. De Raad van Kerken wordt door de meeste Indonesische Christenen niet als einddoel maar als overgangstoestand beschouwd (230).

Gaarne zou men met Dr Locher willen doorspreken over het onderwerp Kerk en Staat, dat in dit tweede deel niet behandeld wordt. In het historische gedeelte komt het voortdurend ter sprake; de §§ 2–8 gaan eigenlijk nergens anders over. Deze §§ beschrijven de verhouding tussen

de Kerk en de Compagnie en de latere koloniale overheid als een worsteling om de vrijheid der Kerk. Maar nauwgezetter analyse van de motieven zou welkom zijn. In de tijd van de Compagnie werd de kerkelijke arbeid gedragen door maar ook belast met de theocratische gedachte welke voor het zeventiende-eeuwse Calvinisme karakteristiek was. Dat de Staat waarmede de Kerk gehuwd was – om met Van Ruler te spreken – geen echte Staat maar een handelslichaam was, is voor het geluk van dit huwelijk niet bevorderlijk geweest. In principe waren de Kerk en de overheid het echter met elkaar eens, en dat op theologische gronden. Locher zegt daar weinig anders van dan „Dit beschouwde men in die dagen als vanzelfsprekend" (25). De vraag die Locher niet beantwoordt, en waar toch alles op aan komt, is: waarom beschouwde men het vanzelfsprekend, en waarom denken de meesten in onze tijd daar anders over? Gelijk heeft Locher als hij zegt, dat er bitter weinig kwam van het eigen recht der Kerk; na wrijvingen en botsingen in de eerste helft der zeventiende eeuw voegde zij zich te gemakkelijk in afhankelijkheid, veel gemakkelijker en vollediger dan de Vaderlandse Kerk ooit gedaan heeft. Tot een ernstig getuigen van de waarheid Gods tot deze overheid – hetgeen toch de hoofdzaak moet zijn in deze verhouding – kwam zij uiterst zelden.

Toen na de Engelse tijd de Compagnie door een koloniale regering werd vervangen, en Koning Willem I een nieuwe kerkelijke organisatie schiep (§ 7) bleef die afhankelijkheid volledig bestaan. Maar het was niet meer de theocratische gedachte van het Calvinisme, maar het verlicht despotisme van de Aufklärung, waardoor de verhouding van Kerk en Overheid nu bepaald werd. Na 1848 slaat de houding der regering om en begeert zij onder kennelijke invloed van de liberale theorieën scheiding van Kerk en Staat, welke eerst in 1935 tot stand kwam. Ook van deze periode en de in deze tijd geldige motieven voor of tegen de vrijheid zou een theologische analyse welkom zijn. Als de Ambonnees de band van Kerk en Staat vanzelfsprekend vindt, dan constateert Locher terecht overblijfselen van een primitief eenheidsbesef (79). Als de negentiende en de twintigste eeuw de scheiding vanzelfsprekend vinden, en velen in de Kerk en Zending daarin nu even gemakkelijk meegaan, als in de zestiende eeuw met de theocratie, wat zit dáár dan achter? Ook hier is theologische bezinning zeer nodig. Onder welke voorwaarden en tot welk doel is het vragen om scheiding verantwoord? Scheiding alleen en vrijheid alleen zijn maar negatieve idealen. Ook in Indonesië wordt door leidende Indonesische Christenen daar reeds op gewezen. We moeten ons niet te gemakkelijk op sleeptouw laten nemen door vrijheidsleuzen in het algemeen. Er is groot onderscheid tussen humanistische en bijbelse vrijheid, en dat wordt steeds klaar gezien. De Kerk heeft een woord tot de overheid te spreken; en dat woord mag niet alleen maar zijn een pleiten voor haar eigen constitutionele rechten op vrijheid of veiligheid, maar moet voor alle dingen zijn een oproep tot de handhaving van de gerechtigheid en de barmhartigheid Gods in het openbare leven.

Terwijl wij dit alles geboeid lezen, staat Dr Locher met vele Indonesische en weinig Nederlandse kerkelijke leiders midden in de problemen

die nu bijzonder moeilijk zijn geworden in deze Kerk en dit land, waar alles in beweging is. Wij hopen dat de kennis en bezinning van Dr Locher aan de Kerk in deze tijd ten goede mag komen, want dit wetenschappelijke werk is als een rechtgeaard theologisch boek geboren uit en gericht op de practijk. En ook hopen wij, voor Indonesië en voor Dr Locher en voor onszelf, dat uit zijn practische arbeid nog eens weer zulk een goed boek mag voortkomen.

A. J. RASKER

PRACTISCHE THEOLOGIE

TH. BOVET, *Christen zijn in deze wereld*. Eenvoudig handboek voor de dagelijkse practijk van het leven. Vertaling door A. Hymans, arts te Rotterdam. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage, 1950, 268 blz. Volksuitgave f 2,90.

Dr Bovet, de Zwitserse psychiater, die zich in 1949 in dienst gesteld heeft van de Landeskirche te Zürich om te adviseren inzake huwelijksaangelegenheden, wil met de lezers nadenken over wat de Boodschap van Jezus Christus betekent voor de practische problemen van ons dagelijks leven. 't Is dus ook begrijpelijk dat de schrijver in dit zo merkwaardig goedkoop boek, aparte hoofdstukken wijdt aan „de huwelijkse staat" en „ouders en kinderen". 't Zijn mede deze hoofdstukken die ik met grote belangstelling las en ter lezing aanbeveel. Ook over de zielszorg zegt Dr Bovet wijze en ware dingen. Verschillende onderwerpen worden te beknopt behandeld (b.v. de vele kerken en de éne Kerk, het lezen van de Bijbel). En soms bekroop mij de vrees dat voor deze barre tijden een geschrift als dit te tam, te rustig is, hoevele goede eigenschappen het ook heeft.

Wij danken Dr Hymans voor zijn vertaling en voor zijn noten!

M. N. W. SMIT

P. DE HAAS, *Opdat de Koning der ere inga*. Nieuwe sermoenen. Uitg. Mij. Holland, Amsterdam 1950, 199 blz.

Dat Ds de Haas goed en apart predikt, wist ik nog wel uit mijn studententijd en uit de jaren dat ik zijn collega te Utrecht mocht zijn. En ook uit zijn eerste bundel Sermoenen van Utrechtse kansels (1940). Deze tweede bundel, waarin de gang van het kerkelijk jaar herkenbaar is, bewijst dit opnieuw en overvloedig.

Ds de Haas luistert scherp naar de tekst, graaft deze weloverwogen uit, brengt deze graag in verband met andere gedeelten van de Bijbel, waarin hij eerbiedig „thuis" is en legt de boodschap heel dicht aan het mensenhart, waarin hij ook thuis is.

Deze zeventien preken, uit verschillende jaren (1921–1945) bijeengebracht, zijn van een bijbelse actualiteit en daarom ook gericht op de mens van nu, ze komen de gemeente niet in het gevlei en daarom troosten ze echt, ze geven in hun volte uitzicht naar verschillende kanten, omdat de Boodschap in het middelpunt staat.

Het is een rijke, fijne bundel geworden, waar ik de schrijver, die onlangs zijn vijftigjarige ambtsbediening herdacht – en dat was, naar ik hoorde, ook al weer zo'n bijzondere prediking – hartelijk voor dankzeg.
Driemaal is scheepsrecht, Ds de Haas! M. N. W. S.

JKVR. C. M. VAN ASCH VAN WIJCK, *Tweezaam is de mens.* W. ten Have N.V., Amsterdam, 1950, 132 blz.

Dit boekje kan beschouwd worden als een poging om verheldering te brengen in de in veel opzichten verwarde theologische discussie over de vragen der verhouding van man en vrouw, volgens de schrijfster ,,het prototype van alle intermenselijke verhoudingen" (22). De hoofdstelling van dit geschrift komt hierop neer, dat de Kerk in de loop der eeuwen is afgedwaald van de bevrijdende visie, die de bijbel speciaal in de eerste hoofdstukken van Genesis ons schenkt over de mens, die door God in zijn tweezaamheid als man en vrouw is bedoeld. In hun wonderlijk op elkaar betrokken zijn, die veel verder reikt dan de geslachtelijke verhouding, weerspiegelt zich een geheel nieuwe dimensie: de twee-eenheid man-vrouw als partner in het verbond, dat God met de mens wil sluiten.

De schrijfster, die voor haar inzichten zich herhaaldelijk op Karl Barth (Dogmatik III/I en II) beroept, laat duidelijk zien, hoezeer de werkelijkheid der tweezaamheid in leer en praktijk is veronachtzaamd; vandaar een verheffing van de man ten koste van de vrouw, maar ook een niet minder schadelijke misvatting van de mens, die juist existeert in deze tweeheid als man en/òf vrouw, waarbij de geslachtelijkheid een voornaam, maar niet het enige verschil is. Het blijkt daarbij, dat wat in de bijbel wordt gezien als teken van vloek of verwording (met name Gen. 3 : 16: tot uw man zal uw begeerte uitgaan en hij zal over u heersen) in de traditie der Kerk soms tot een goddelijke ordinantie werd verheven (vgl. de allerongelukkigste manier, waarop deze tekst in het huwelijksformulier der Ned. Herv. Kerk wordt aangehaald).

Het boekje bevat 5 hoofdstukken: de scheppingsgeschiedenis, het Oude Testament, Jezus en de vrouw, de brieven van Paulus, samenvatting. Het geheel is overtuigend geschreven. Bijbelse gegevens komen in een verrassend nieuw licht te staan, de schrijfster doet geen moeite deze in een bepaald exegetisch keurslijf te dwingen: zij laat wel zien, dat de rabbinistische traditie en ook de waardering van de vrouw buiten de openbaring mee bepalend zijn geweest voor misvattingen, die hun invloed lang lieten gelden.

Totaal indruk: een aanwinst voor de oecumenische discussie over deze vragen. Consequenties worden door de schrijfster opzettelijk niet getrokken. Terecht zegt zij: wij moeten die paden opgaan, maar wij weten nog niet waar zij ons leiden zullen (123). Theologen, die door Barth reeds in een zelfde richting werden gewezen, zullen goed doen ook van dit boekje kennis te nemen. Het kan uitgangspunt worden voor een nieuwe visie en een herwaardering van de vragen, samenhangend met één der grondproblemen van ons menselijk bestaan.

A. DRONKERS

Postille 1949–1950. Uitg. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage.

Onder red. van de werkgroep „Kerk en Prediking" verscheen dit werk, samengesteld uit 74 beknopte maar inhoudsrijke tekstbehandelingen in aansluiting aan het kerkelijk jaar.

Wie deze, door samenwerking van bekwame exegeten en homileten ontstane Postille bestudeert, kan alleen maar dankbaar zijn voor wat aan alle predikers hier voorgelegd is. Men hoede zich het gebodene klakkeloos over te nemen, maar trachte het zelfstandig te verwerken.

Voor een uitvoerige critiek zouden vele blzz. nodig zijn. Slechts een en ander zij hier aangeduid. Is Luc. 18 : 8 een gelukkige tekst voor adventsprediking? (blz. 7), dan zal God toch moeten worden gepredikt als verhoorder der gebeden, en is de zin „advent is het recht, dat God doet", niet duidelijk. Toch beheerst deze gedachte het hele stuk. Maar is dit exegetisch juist en stelt dit de adventsprediking in het juiste licht? Er lijkt mij iets gewilds en gewrongens in.

In de lijdensprediking is de dogmatische bewerking van de evangelieteksten vrij sterk. De term „kruisonderwijs" (blz. 41) kan mijn bewondering niet hebben; evenmin als de uitspraak: „Zo zeker verspreiden tuchteloze liefde en geloofsijver enkel slangen-gif, duivels-leugen" (blz. 42). Ook is het niet duidelijk wie de schr. op het oog heeft, als hij zegt: „laten wij niet zo eigenwijs en eigen vroom zijn ons te verbeelden, dat wij uit eigen ervaring en beleving wel de noodzakelijkheid van het kruis kunnen „vertonen" blz. 42. – Hoe is dit bedoeld: „De vijand zal Christus en Zijn Kerk pogen te verbrijzelen en te vernielen; maar tot in eeuwigheid komen Christus en Zijn Kerk gaaf en geheel uit de verdrukking" (blz. 60). – Is dat juist: „De door berouw en vertwijfeling krankzinnig geworden Judas"? (blz. 69). – Is dit recht en billijk: „dit verhaal (dat de discipelen Jezus' lichaam weggenomen hebben) heeft zijn weg gevonden naar de wetenschappelijk-kritische bestudering van het Nieuwe Testament. Luisterrijke camouflage der leugen, om op te treden in de naam van de onbevangen waarheidsliefde!"? (blz. 71).

Paulus zegt: „De bezoldiging der zonde is de dood." Maar is het omgekeerde ook waar: „de dood de bezoldiging der zonde"? (blz. 75).

Mag men in de prediking een theologische bewering zo naar voren dringen als op blz. 147: „en hebben we niet eens en voor goed gebroken met theologie, die zo graag haar uitgangspunt kiest in de nood van mens en wereld?" (blz. 147). De kansel lijkt mij niet de plaats voor zo'n uitroep. Er zou wel een en ander tegen in te brengen zijn.

Is op blz. 174 de oogst van de exegese van 1 Sam. 6 : 13 niet al te overvloedig? Zou werkelijk uit dit woord af te leiden zijn: „de vreugde van de lieden van Beth-Semes én de onze is een zesvoudige"? Vooral, als men de rijkdom van die vreugde ontvouwd ziet op de wijze van blz. 174 en 175 (op zichzelf zeer schone bladzijden!).

Is de beoordeling van het politieke streven van het huidige Israël gerechtvaardigd? „Het wil een volk en staat zijn net als andere volken en staten. Het gaat in zondige eigenwilligheid zijn weg. Het wil wéér door

de wét gerechtvaardigd worden: door de eigen werken, door het eigen vermogen. Het heeft zich op één lijn gesteld met Ismaël" (blz. 179).

Wat betekent op blz. 183 „Eéns zal gàns Israël zalig worden."?

Waarom te spreken van „een vage christelijke gezindheid" (blz. 184). Die lijkt mij juist zeer duidelijk, krachtig en nodig.

Zo zouden er te midden van de vele prachtige blzz. toch nog allerlei vragen te stellen zijn. B.v. blz. 188 „het gewone, het échte koningschap, is een steriele zaak! Michal, *Sauls dochter*, had geen kind tot de dag van haar dood toe (2 Sam. 6 : 23)." Is deze uitspraak niet wat gezocht? Zou de genoemde tekst dit over het koningschap zeggen?

Exegese blijft een moeizaam werk. Men kan te weinig, maar ook te veel in de tekst lezen. En met theologische exegese zullen we wel altijd zéér voorzichtig te werk moeten gaan.

Het boek in zijn geheel lijkt mij een uitnemende handleiding voor de prediking. Het heeft mijn dankbaarheid en gedurig ook mijn bewondering gewekt om de scherpe blik en het warme getuigenis en de actualiteit, vooral ook in de laatste stukken (Israël, zending, oecumene, bevrijdingsdag, Koninginnedag).

Een volgende uitgave moge eenheid van spelling en geen taalfouten geven. G. J. WAARDENBURG

KAJ MUNCK, *Actuele eeuwigheid.* Vert. Johan Winkler. D. A. Daamen, 's-Gravenhage, 1949.

Verhalen van Jezus. Vert. Johan Winkler. D. A. Daamen, 's-Gravenhage, 1950.

Kaj Munck, de Deense vrijheidsheld, de dichter, de prediker, de getuige en martelaar behoeft in ons land niet meer geïntroduceerd te worden. Johan Winkler heeft met zijn vertalingen en inleidingen voortreffelijk werk gedaan. In de eerste bundel zijn een aantal journalistieke bijdragen van Munck uit de jaren 1931–'44 bijeengebracht. Ze zijn raak, strijdbaar, fantasierijk, vol humor, soms sarcastisch, maar altijd diep christelijk en borend tot op de bodem van het geweten van een gezapig volk. Wij Nederlanders lijken in veel oprichten op de Denen, daarom hebben wij iemand als Kaj Munck erg nodig.

Deze man kon preken, omdat hij kon vertellen. En hij kon vertellen, omdat hij van kinderen hield. Lees dat kleine boekje „Verhalen van Jezus" aan uw kleinen voor. Ze genieten er van en de evangelieverhalen komen hun vlak nabij. U zelf trouwens ook, al was het alleen al door de kostelijke en geestige tekeningen van Herluf Jensenius. W. F. DANKBAAR

WIJSBEGEERTE

D. VAN DANTZIG, *Blaise Pascal en de betekenis der wiskundige denkwijze voor de studie van de menselijke samenleving.* P. Noordhoff, N.V., 1949, Groningen-Batavia, 37 p., f 1,25.

De rede, uitgesproken op 4 Oct. 1948 ter gelegenheid van de aanvaarding door de schr. van het ambt van gewoon hoogleraar in de leer der

collectieve verschijnselen aan de Universiteit van Amsterdam, valt – afgezien van de gebruikelijke toespraken en een zestal bladzijden met annotaties – uiteen in drie gedeelten, die voor zover ik heb kunnen nagaan, slechts vrij los met elkander samenhangen.

Het eerste deel gaat uit van een tweetal problemen over kansspelen, aan Pascal door de chevalier de Méré voorgelegd, en die Pascal er toe brachten, mede in gedachtenwisseling met de grote mathematicus Fermat, een begin te maken met wat later „waarschijnlijkheidsrekening" en bij Van Dantzig de leer der collectieve verschijnselen wordt genoemd.

Maar, gefascineerd door de persoonlijkheid van Pascal, heeft de redenaar, gelijk hij in de aanhef van het tweede deel vermeldt, niet „aan de verleiding weerstand kunnen bieden, ver af te dwalen van dit uitgangspunt". Daaraan danken wij dan enige zeer waarderende bladzijden, aan Pascal en diens werk gewijd, zowel zijn wiskundig werk als zijn étude de l'homme.

Het tweede deel geeft een overzicht van de ontwikkeling der „waarschijnlijkheids"-rekening, dat terecht culmineert in de niet alleen voor de fysica, maar ook voor de wijsbegeerte en de geestes-wetenschappen uitermate belangrijke vervanging van „het zogenaamde „causaliteitsbeginsel", volgens hetwelk uit een bepaalde begintoestand een bepaalde latere toestand met zekerheid wèl, of met zekerheid niet voortvloeit" (p. 17), door een waarschijnlijkheids-theoretische beschouwing, waarin alleen van grotere of kleinere waarschijnlijkheid kan worden gesproken.

Het derde deel keert, mede op grond van dit nieuwe inzicht terug tot de étude de l'homme en tracht een bijdrage te leveren om uit de kritieke situatie waarin de mensheid zich thans bevindt, te komen door de vervanging van de „ideologisch-absolutistische" door de „wetenschappelijk-relativistische" levenshouding.

Of hij zich hier niet aan illusies overgeeft, wanneer hij het vermoeden oppert, dat in de toekomst langs signifische weg het verschil tussen de stellingen „God bestaat" en „God bestaat niet" tot een zuiver *terminologisch* verschil herleid, en een toespraak, met gelijkblijvende inhoud, uit de Christelijke terminologie in het Marxistisch „vertaald" zou kunnen worden, waag ik te betwijfelen. Evenzeer of hij terecht tot tweemaal toe Katholicisme en Communisme in hun maatschappelijke consequenties vrijwel identificeert als vertegenwoordigers van het „ideologisch absolutisme".

Maar op deze vragen nader in te gaan is binnen het bestek van deze aankondiging onmogelijk. PH. KOHNSTAMM

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

Hervorming en Catholiciteit. Een verklaring. Commentaren bijeengebracht door J. LOOS en J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, D. v. Sijn en Zonen, Rotterdam 1950, 85 blz.

AMBROSIUS, *Brieven* gekozen en vert. door J. WYTZES, U. M. Holland, Amsterdam 1950, 124 blz., geb. f 3,90.

C. BAARBÉ, *Dr Sung. Een réveil op Java* (Serie: Lichtstralen), J. N. Voorhoeve, 's-Gravenhage 1950, 40 blz.

H. OBERMAN-OBERMAN, *Albert Schweitzer* (Serie: Lichtstralen), J. N. Voorhoeve, 's-Gravenhage 1950, 23 blz.

J. H. BAVINCK, *In de ban der Demonen*, J. H. Kok, Kampen 1950, 36 blz., ing. f 0,75.

Werkgenootschap van Katholieke theologen in Nederland. Jaarboek 1949, N.V. Gooi en Sticht, Hilversum 1950, 203 blz.

W. H. VERMOOTEN en W. DE VRIES, *Godsdienst en Maatschappij*, Servire, Den Haag 1950, 164 blz.

H. DE VOS, *Wijsbegeerte van de Godsdienst*, Servire, Den Haag 1950, 86 blz.

Aux sources de la Tradition chrétienne (Mélanges offerts à M. Goguel), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1950, 280 p., frs. 12,—.

H. R. WIJNGAARDEN, *Hoofdproblemen der volwassenheid*, Erven J. Bijleveld, Utrecht 1950, 268 blz.

K. G. KUHN, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1950, 51 S.

D. LERCH, *Isaaks Opferung christlich gedeutet*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1950, 290 S.

A. FRANK-DUQUESNE, *Le Dieu vivant de la Bible*. Ed. Franciscaines, Paris 1950, 220 p.

H. W. HERTZBERG, *Werdende Kirche im Alten Testament* (Theol. Existenz heute, Nr 20), Chr. Kaiser, München 1950, 24 S.

MARCUS BARTH, *Der Zeugendienst der Gemeinde in der Welt* (Theol. Existenz heute, Nr 21), Chr. Kaiser, München 1950, 22 S.

Festschrift für Alfred Bertholet, J. C. B. Mohr, Tübingen 1950, 578 S.

H. KUHN, *Begegnung mit dem Nichts*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1950, 173 S.

H. MAHIEU S.T.D., *Probatio Charitatis*, Ch. Beyaert, Bruges 1950, 514 p.

D. AEMILIANA LOEHR O.S.B., *L'année du Seigneur* (I et II), Ch. Beyaert, Bruges 1950, 464 et 400 p.

J. BLAUW, *Goden en mensen* (Diss. V.U.), J. Niemeyer, Groningen 1950, 176 blz., ing. f 3,90.

TH. BOVET, *Christen zijn in deze wereld*, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1950, 268 blz., ing. f 2,90, geb. f 3,90.

FRANK J. POWELL, *Het Proces Jesus Christus*, Uitg. Foreholte, Voorhout 1950, 164 blz., geb. f 4,50.

P. DE HAAS, *Opdat de Koning der ere inga*, U.M. Holland, Amsterdam 1950, 199 blz.

A. J. DE SOPPER, *Dwaalwegen. De mens in het materialistisch en in het vitalistisch naturalisme*, J. N. Voorhoeve, Den Haag z.j., 164 blz., geb. f 5,90.

AAGE BENTZEN, *Introduction to the Old Testament*, I and II, G. E. G. Gad, Copenhagen 1948, 246 and 300 p.

Rapport van de Studiecommissie voor de Kerkorde van de Ver. v. Vrijz. Hervormden, Van Gorcum en Comp., Assen 1950, 107 blz.

DOM J. DUPONT O.S.B., *Les Problèmes du Livre des Actes*, Publications Univ. de Louvain 1950, 124 p.

J. J. LOUET FEISSER, *De huidige verhouding tussen Theologie en Wijsbegeerte*, H. J. Paris, Amst. 1950, 67 blz., ing. f 2,50.

R. GUARDINI, *Vrijheid, Genade, Lot*, Paul Brand, Bussum 1950, 270 blz., geb. f 7,90.

De Vrouw en het Ambt. Rapport aan de Gen. Synode der Ned. Herv. Kerk. Boekencentrum, 's-Grav. 1950, 52 blz.

P. SCHOLTEN, *Verzamelde Geschriften*, II, Tjeenk Willink, Zwolle 1950, 350 blz., geb. f 14,60.

GUNTER HOWE u.a., *Glaube und Forschung*, C. Bertelsmann, Gütersloh 1950, 188 S., DM. 4.50.

G. BRILLENBURG WÜRTH, *De Bekering als Evangelisatie-probleem*, J. H. Kok, Kampen 1950, 125 blz., geb. f 2,95.

G. J. HEERING, *Geloof en Openbaring*, 2e dr., Van Loghum Slaterus, Arnhem 1950, 495 blz., geb. f 19,50.

TIJDSCHRIFTEN

The International Review of Missions, Vol. XXXIX, no 154, Apr. 1950.
L. Newbigin, The Evangelisation of Eastern Asia. P. D. Devanandan, The Bankok Conference of East Asia Leaders. W. Freytag, The Meaning and Purpose of the Christian Mission. J. C. Hoekendijk, The Call to Evangelism. A. Capell, Christian Missions and Australian Aboriginal Religious Practice. Leo Baeck, Judaism on Old and New Paths. M. Villain, The Oecumenical Spirit and the Missionary. Stephen Neill, African Theological Survey. R. E. Diffendorfer, International Christian University.

Vol. XXXIX, No 155, July 1950.
N. Goodall, First Principles. A. L. Berthoud, Church and Mission. H. Scholten, Growth and Expansion of an East African Church. G. Jaspar, Missions and Church Welfare Work in the Bethel Mission. P. Pretorius, Christian Initiation in Nyassaland. J. V. Taylor, African Drama for Education and Evangelism. J. R. Brutsch, Missions in Cameroon. J. W. C. Dougall, Thomas Jesse Jones. E. G. Homrighausen, Evangelism and the Jewish People. C. S. Milford, Universities in the New India.

Irénikon. Tome XXIII, 1e Trimestre, 1950.
Fr. Yves M.-J. Congar, Note sur les mots „Eglise", „Confession" et „Communion". D. O. Rousseau, Le sens du Culte et son Unité dans l'Eglise d'Orient. Amicus, Lettre anglaise.

Tome XXIII, 2e Trimestre, 1950.
D. C. Lialine, Le Dialogue théologique à Amsterdam. Ch. Moeller, Bible et oecuménisme.

Erasmus, Vol. 3.
Bibliographie op het gebied der godsdienstwetenschap, philosophie, geschiedenis, philologie, kunstgeschiedenis, ethnologie etc.

Revue Biblique, 57me année, no 1, janv. 1950.
A. Cordoliani, Le texte de la Bible en Irlande du Vme au IXme siècle.

J. v. d. Ploeg O.P., Les chefs du Peuple d'Israël et leurs titres. A. Feuillet P.S.S., La synthèse eschatologique de st. Matthieu (XXIV–XXV). W. Kornfeld, L'Adultère dans l'Orient antique. N. v. d. Vliet P.B., Monnaies inédites ou très rares du medaillier de St. Anne de Jérusalem.

no 2, avril 1950.

A. Strobel, O.M.I., Le Psaume LXIV. B. Couroyer O.P., Idéal sapientiel en Egypte et en Israël. A. Feuillet P.S.S., La synthèse eschatologique de saint Matthieu. C. Spicq O.P., Le philonisme de l'Épitre aux Hebreux. N. v. d. Vliet P.B., Monnaies inédites ou très rares du médailler de Sainte-Anne de Jérusalem.

Religion och Kultur, Årg. 21, Första Häftet, Mars 1950.

Stig Bendixon, Jesus och de folkliga asiktsströmningarna i Galiléen. C. J. Bleeker, Försök till den frisinnade teologiens nydaning i Holland. Sverre Klausen, Kants laere om rettferdiggjörelsen og den saliggjörende tro. Th. Kierkegaard, Hvad er frisindet Kristendom. O. Hedin, Vidgad målsättning.

Andra Häftet, Maj 1950.

Johan Bojer, En moderne kristen. B. Stålhane, Svalg att överbrygga. G. W. Kellerman, Allmakts- och försynstron inför nutida tänkande och livserfarenhet. B. Harberg, Lekmannafunderingar.

Dansk Theologisk Tidsskrift, 13. Aarg., 2. Haefte, 1950.

H. Vogel, Guds retfaerdighed og den uskyldige lidelses fakticitet i historien. C. B. Hansen, Ps. 73.

Norsk Teologisk Tidskrift, 51. Arg., 1. Hefte, 1950.

S. Mowinckel, Den senjødiske salmediktning. F. Bull og E. Molland, Biskop J. Neumann og de bergenske kirke- og skoleforhold i haus bispetid.

Ephemerides Theologiae Lovanienses, Fasc. 1–2, Ian.–Iun. 1950.

J. Coppens, Le protévangile. J. Lodrioor, La notion de tradition dans la théologie de Jean Driedo de Louvain. F. M. M. Sagnard, 1 Cor. VIII, 6. L. Ceyssens, Un échange de lettres entre Michel Baius et Henri Gravius (1579).

Zeitschrift für Theologie und Kirche, 47. Jhrg., 1950, Heft 1.

G. Ebeling, Die Bedeutung der hist.-krit. Methode für die prot. Theologie u. Kirche. Rud. Bultmann, Das Problem der Hermeneutik. E. Dinkler, Bibelautorität und Bibelkritik. E. Steinbach, Theologie als Soziallehre. G. Rosenkranz, Der Geist Europas und die Religionen des Ostens.

The Harvard Theological Review, Vol. XLIII, Nr 2, Apr. 1950.

C. Roth, The Disputation of Barcelona (1263). J. H. Otwell, Neo-orthodoxy and Biblical Research. H. J. Rose, Die Wiederkehrenden Tote. W. L. Knox, John 13 : 1–30. C. Bonner, A Reminiscence of Paul on a Coin Amulet. H. Chadwick, The Silence of Bishops in Ignatius. S. Eitrem, Signa Imperii on an Amulet.

Theology Today, Vol. VI, Oct. 1949, Nr 3.

P. Tillich, The present theological situation in the Light of the conti-

nental european Development. H. Kuhn, Existentialism. R. Hazelton, The Nature of Christian Paradox. A. S. Nash, The totalitarian University. P. L. Lehmann, Truth is in Order to Goodness. W. Lowrie, Calling Attention to God. W. D. Dunkel, Bernard Shaw's religious Faith. H. Th. Kerr, Theological Table-Talk. E. G. Homrighausen, The Church in the World.

Vol. VI, Nr 4, Jar. 1950.

H. T. Kerr, Let us worship God. J. L. Hromádka, The Church of the Reformation faces today's Challenges. E. Caillet, Frontiers of Logic. M. Warren, Eschatology and Worship. H. G. Hageman, The liturgical Revival. C. A. C. H. de Haas, The Meaning of Time in Christian Thought. C. Walsh, Christianity and the Arts. J. Pitts, The Genius of Ch. H. Spurgeon. H. T. Kerr, Theological Table-talk. E. G. Homrighausen, The Church in the World.

Vol. VII, Nr 1, Apr. 1950.

P. Hoon, Easter and the Tragic Sense of Life. W. Eichrodt, Jer. 7 : 1–15. H. S. Gehman, The Covenant. The O.T. Foundation of the Church. K. Joblin, The Earliest and the Latest Gospels. W. B. Easton, The Crucifixion, the Resurrection and Christian Living. G. Florovski, The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement. G. Baker, The Christian Church under Non-Christian Rulers. H. T. Kerr, Theological Table-talk. E. G. Homrighausen, The Church in the World.

Vigiliae Christianae, Vol. IV, nr 2. Apr. 1950.

H. Fuchs, Tacitus über die Christen. C. A. Bouman, Variants in the Introduction to the Eucharistic Prayer.

Wending. Jrg. 5, Nr 4, Juni 1950.

W. Barnard, T. S. Eliot. B. Hunningher, Broadway en Eliot. W. A. Visser 't Hooft, Kerken in Azië stellen ons vragen.

Nr 5–6, Juli-Aug. 1950.

Artikelen over gemeente-opbouw door J. A. Bakker, W. Banning, H. Berkhof, Ed. v. Cleeff, C. J. Dippel, J. C. Hoekendijk, J. M. de Jong, K. H. Miskotte, F. J. Pop, P. Smits, J. M. van Veen.

Bijdragen (Phil. en Theol. fac. der N. en Z. Ned. Jezuïeten). Deel II, afl. II, 1950.

W. Couturier, Het menselijk lichaam in het Thomistisch denken. A. Barret, De Sociologie als zelfst. wetenschap. P. Andriessen, Un prophète du N.T. M. Smits v. Waesberghe, De gesch. van de vroomheid als bijz. wetenschap. E. Vandebussche, Anglikaanse kroniek. A. v. Kol, Moraalproblemen (Neurose en rationele psychologie).

BERICHTEN

Met het ingaan van de 5de jaargang zijn als leden der redactie periodiek afgetreden: Prof. Dr S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel, Prof. Dr W. Leendertz en Prof. Dr Th. C. Vriezen. Hun plaatsen zijn resp. ingenomen door Prof. G. C. van Niftrik, Prof. Dr L. J. van Holk en Prof. Dr M. A. Beek.

ONOPGELOSTE PROBLEMEN DER ESCHATOLOGIE

DOOR

A. Th. van Leeuwen
Malang

I

1. *Van Albert Schweitzer tot Oscar Cullmann*

Toen Albert Schweitzer de geschiedenis van de „Leben-Jesu-Forschung" van Reimarus tot Wrede schreef, had hij het stellige bewustzijn op de wending naar een nieuw tijdperk in het Nieuwtestamentisch onderzoek te staan. Hij sloot de negentiende-eeuwse periode af door het verrichten van een testamentaire executie, welke hem op zichzelf reeds een eervolle plaats in de rij der nieuwtestamentische onderzoekers zou hebben verzekerd. Zijn betekenis is echter ver daarboven uit gegaan. Wie de gang van het nieuwtestamentisch onderzoek der twintigste eeuw in vogelvlucht overziet, moet erkennen, dat dit in grote trekken zich voor Schweitzer en zijn „eschatologische school" de weg heeft laten voorschrijven. Ja, men krijgt zelfs de indruk, dat eerst in de laatste decennia het eschatologische thema geworden is tot de min of meer axiomatische vooronderstelling, als welke het in onze dagen vrijwel algemeen aanvaard wordt.

Aldus ziet de ontdekking der „eschatologische school" haar vruchtbaarheid en realiteit door de loop der nieuwtestamentische studie bevestigd. De grote betekenis van Schweitzer als nieuwtestamenticus is wel daarin gelegen, dat zijn critiek der negentiende eeuw noch op scepsis noch op een zoveelste wijsgerig postulaat, doch op de overmacht der feiten zelf berustte. Hij vond, voorgegaan door Johannes Weiss, de sleutel, welke toegang verschafte tot schatten, die voor een zichzelfvernietigende historische atomistiek zowel als voor al te naïef ideologische benadering gesloten moesten blijven. „Weit davon entfernt, die Glaubwürdigkeit der ältesten Überlieferung herabzusetzen, tritt die konsequente Eschatologie für sie ein... Darauf beruht ihre Stärke allen andern Konstruktionen gegenüber". Wat de dogmatische verdediging der klassieke christologie niet vermocht, dat deed de „eschatologische school": zij volbracht een liberale-Jezusbeelden-storm, én een eerherstel van

de betrouwbaarheid der evangeliën, én stootte door tot een visie op de persoon en het werk van Jezus, die in feite de klassieke twee-naturen-christologie zeer nabij kwam en die, op een aan het materiaal der nieuwtestamentische gegevens oneindig veel adaequater wijze, hernieuwde.

In deze drievoudige functie is waarschijnlijk het geheim gelegen, waarom het thema der ,,eschatologische school'' tot op heden het leidend motief der nieuwtestamentische studie heeft kunnen zijn. Dat wil niet zeggen, dat dit thema sindsdien zonder ingrijpende wijzigingen en variaties zou zijn gebleven. Het is de opkomst van de dialectische theologie geweest, welke de ,,konsequente Eschatologie'', waaraan zij zelf ongetwijfeld beslissende dingen te danken heeft, zelf weer uit een dreigende verstarring heeft bevrijd, door haar van een object van vrijblijvend historische interesse tot het stormcentrum van het christelijk geloof te maken. Het in 1946 verschenen en veelbesproken werk van Oscar Cullmann ,,Christus und die Zeit'' is de voldragen vrucht van decenniënlang nieuwtestamentisch onderzoek, gerijpt in een periode van wederzijdse afstoting en aantrekking tussen een historisch-critische en een dogmatische eschatologie.

Het heeft echter betrekkelijk lang geduurd, eer dit groeiproces een dergelijke graad van rijpheid heeft bereikt.

Martin Werner, de geharnaste epigoon en dogmenhistorische voortzetter der ,,eschatologische school'', laat in de inleiding van zijn bekende werk ,,Die Entstehung des Christlichen Dogmas'' een aantal symptomatische reacties op de ,,konsequente Eschatologie'' de revue passeren, en komt tot de slotsom, dat de ,,konsequente Eschatologie'' ongehavend uit de strijd te voorschijn is getreden en geen duimbreed heeft behoeven te wijken. [1])

Realiseert men zich het werk, dat na Schweitzer op nieuwtestamentisch gebied is verzet en de gefundeerde critiek, die van verschillende zijden op hem is uitgeoefend, dan maakt Werners verschanste positie een enigszins reactionnaire indruk.

Het is, om slechts dit te noemen, b.v. opvallend, dat over het werk van C. H. Dodd door Werner gezwegen wordt, hoewel diens ,,The apostolic preaching and its developments'' reeds in 1936 verschenen is. Genoemd werkje betekent immers een belangrijke stap voorwaarts op de door de ,,eschatologische school'' geïnaugureerde weg, en wel voornamelijk in twee opzichten. In de eerste plaats ver-

[1]) Werner, S. 77.

legt Dodd het objectief criterium voor de historiciteit der evangeliën dat de „konsequente eschatologie" meende te vinden in de vorm der „Nah-erwartung", naar de structuur van het kerygma aangaande Jezus de opgestane Heer, dat het oudste bestanddeel van het Nieuwe Testament vormt.

In de tweede plaats – en dat hangt met het bovenstaande samen – corrigeert hij de eenzijdigheid der „konsequente Eschatologie" door te wijzen op het essentiële element, dat door de „realized eschatology" in het oerchristelijk kerygma wordt gevormd. Werners vraagstelling berust op een misverstand, dat door voortgaande studie der bronnen zelf – en niet door dogmatische vooroordelen! – reeds overwonnen is.

Betekent het werk van Dodd een gewichtige stap verder, de in 1946 verschenen studie van Oscar Cullmann „Christus und die Zeit" kan men als een mijlpaal op het pad der eschatologie beschouwen.

Men zou Cullmanns studie een axiomatiek der nieuwtestamentische theologie kunnen noemen. Hij onderzoekt de primaire vooronderstellingen, welke aan alle nieuwtestamentische theologie ten grondslag liggen, nl. de nieuwtestamentische opvatting van de tijd en de geschiedenis. Door een historische analyse van de oerchristelijke bronnen wil hij aantonen, dat de specifiek christelijke inhoud van het Nieuwe Testament werkelijk met de heilsgeschiedenis, d.w.z. het tijd- en geschiedenis-karakter van de openbaring, staat en valt.

De beslissende betekenis van Albert Schweitzer is, dat hij dit aan een onderdeel van vraagstuk, nl. voorzover dit de voleinding der heilsgeschiedenis betreft, heeft aangetoond. Cullmann wil eigenlijk niet anders, dan de eschatologische axiomatiek van Schweitzer uitbreiden tot de ganse lijn der heilsgeschiedenis als zodanig. Van konsequente eschatologie" tot „konsequente Offenbarungsgeschichte". Bovendien blijft ten aanzien van Schweitzer het raadselachtige feit bestaan, dat hij hetgeen hij als historicus als centrum van het nieuwtestamentische geloof ontdekte, theologisch afwijst en op zeer inconsequente wijze toch het nieuwtestamentisch geloof aanvaardt. Mij persoonlijk levert deze inconsequentie van Schweitzer het bewijs, hoe diep het Christendom in de griekse opvatting van tijd en eeuwigheid verzonken was geraakt. Zo diep, dat een historicus – dwars tegen vlees en bloed van eigen idealistische geloofsopvatting – door nuchtere analyse van de bronnen gedwongen moest worden om de heils-relevantie van tijd en geschiedenis tot de axiomatische kern van het Nieuwe Testament te verklaren! En Schweitzer is waarlijk niet inconsequenter, dan ons gehele traditionele

Christendom, van welke richting ook, dat immers diep uit de beker van Plato heeft gedronken en onderwijl rustig doorgaat zich christelijk te noemen, en dat ook al weer niet ten onrechte. Wie hier zonder zonde is, werpe de eerste steen.

Stelt Cullmann aldus Schweitzer voor de consequenties van diens eigen ontdekking, zowel in de breedte als existentieel, zo richt hij zich rechtstreeks tegen Bultmanns poging tot ,,Entmythologisierung''. De heilsgeschiedenis is niet een ,,mythe'', welke men als een bijkomstige vorm van de eigenlijke inhoud der openbaring kan afpellen, niet een terloopse aanpassing aan joodse voorstellingen, doch de geschiedenis der openbaring is zelf het object des geloofs, zonder welke het Nieuwe Testament van zijn essentie beroofd wordt. Overigens is Bultmanns ,,Ent-mythologisierung'' consequenter dan de ,,Ent-eschatologisierung'', welke voor Werner het eigenlijke probleem vormt, want het eerste betreft het ganse heilsgebeuren in verleden, heden en toekomst, terwijl het laatste slechts op de voleinding betrekking heeft.

Cullmann heeft het door Schweitzer aan de nieuwtestamentische theologie voorgeworpen probleem ten volle ernstig genomen en in de wortel aangevat. De ,,konsequente Eschatologie'' moet immers een onontwijkbaar ,,skandalon'' vormen, zolang de theologie de daarin aan haar gerichte uitdaging niet radicaal beantwoord heeft. De uitdaging bestaat daarin, dat hier de tijd- en geschiedenis-relevantie van het in het Nieuwe Testament verkondigde heil zo radicaal en consequent wordt blootgelegd, dat de theologie gedwongen is zich even radicaal en consequent van griekse opvattingen te bekeren, wil ze een adaequaat antwoord formuleren. De uitdaging van de ,,consequente Eschatologie'' heeft m.a.w. rechtstreeks te maken met het ,,skandalon'' van het evangelie, dat voor Grieken en voor elke theologie die uit de beker der Grieken heeft gedronken, een dwaasheid is.

Door het vraagstuk bij de wortel aan te vatten, kan Cullmann ook het misverstand van de ,,konsequente eschatologie'' blootleggen, nl. als zou de vergissing aangaande de onmiddellijke nabijheid van de parousie enige verandering brengen in de kernstructuur der nieuwtestamentische eschatologie. Immers het centrum, het vaste oriënteringspunt daarvan ligt niet in de toekomst, doch in het onmiddellijke verleden, dus in een zeker factum, dat door de parousie-vertraging niet kan worden aangetast (wat Dodd ,,realised eschatology'' noemt).

2. *Onopgeloste eschatologische problemen*

Men doet niets af aan de betekenis van Cullmanns werk als samenvatting en voorlopige afsluiting van het twintigste-eeuwse onderzoek naar de centrale functie der eschatologie in het Nieuwe Testament, indien men vaststelt, dat er nog gewichtige vragen openblijven. De verschuiving van futurum-eschatologie naar factum-eschatologie heeft wel het traditioneel-orthodoxe misverstand overwonnen, als zou het factum niet zelve radicaal eschatologisch bepaald zijn.

Daarmede is echter nog geen opheldering gegeven ten aanzien van een ander vraagstuk, dat de ,,konsequente Eschatologie" aan ons voorlegt. Het betreft hier een probleem van de eerste rang, in historisch-critisch, en in dogmatisch opzicht.

Om met het laatste, het dogmatisch aspect, te beginnen, moge ik een bekende ,,Pensée" van Pascal in herinnering roepen: ,,Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde; il ne faut pas dormir pendant ce temps-là". We zijn veelal geneigd in de diepzinnigheid van deze gedachte de waarborg te vinden, dat ze dus waar is. Pascal heeft echter een kroongetuige aan zijn zijde, en wel Paulus, waar deze de grondslag legt voor de Avondmaalsviering: ,,Want zo dikwijls gij dit brood eet en den beker drinkt, verkondigt gij den dood des Heeren, totdat Hij komt" (1 Kor. 11 : 26). Het ,,Ik ben met u tot aan de voleinding der wereld" wordt voor ons actueel in het Avondmaal als de, steeds opnieuw in ons heden verkondigde, dood van Jezus. Is Pascal's woord niet een treffende weergave van deze uitspraak? Immers niet om het dood-zijn, doch om de ,,agonie", het sterven, de doodsworsteling om onze zonden, gaat het in het Avondmaal.

Pascal's woord bevat de waarborg voor de mogelijkheid en werkelijkheid van ons verstaan van het Nieuwe Testament in nog een ander, en principieel verschillend, opzicht dan als getuigenis van apostelen, die in hetzelfde ,,heden" als wij verkeerden. De apostelen schreven als getuigen van de opgestane Heer. Doch een groot gedeelte van de evangeliën is getuigende beschrijving van Jezus' leven en optekening van Zijn woorden vóór Zijn dood en opstanding. Dat zou geen principiële moeilijkheden opleveren, indien we er zeker van konden zijn, dat Zijn ganse leven en al zijn woorden inderdaad tenderen naar en vervuld zijn in Zijn dood en opstanding en, voorzover dat niet het geval is, tenderen naar en vervuld worden in de voleinding der wereld. Wij kunnen dan immers het getuigenis der

evangeliën over Jezus' leven lezen vanuit het factum van kruis en opstanding en het futurum van Zijn komst aan het einde, waardoor ons heden bepaald wordt.

De traditioneel-orthodoxe exegese van de evangeliën wil ons doen geloven, dat de evangeliën inderdaad van a tot z zo gelezen kunnen en behoren te worden, en dat er dus geen principiële moeilijkheid aan de orde is. Het is de vraag, of ze hierin slaagt. Er zijn sterke aanwijzingen in de evangeliën, dat zij niet hierin slaagt en nimmer hierin kan slagen. Er zijn immers teksten in de evangeliën, welke een dergelijke exegese grote moeilijkheden in de weg leggen en onwaarschijnlijke interpretaties nodig maken, en sommige teksten, welke zich beslist tegen een dergelijke exegese verzetten. Deze teksten maken de onderstelling waarschijnlijk of zelfs onontkoombaar, dat Jezus de parousie nog vóór zijn dood heeft verwacht.

Het is alweer de verdienste van de „konsequente Eschatologie" dit te hebben aangetoond, waarbij thans niet aan de orde is, of ze ook steeds de juiste verklaring gevonden heeft. Het is begrijpelijk, dat deze theorie op hardnekkige weerstand moest stuiten, want zij houdt in, dat Jezus, zij het volgens deze theorie slechts in de eerste helft van zijn leven, „zich vergist" zou hebben. En, wat nog moeilijker te verteren is, Jezus zou zich met deze vergissing hebben uitgeleverd aan de laat-joodse apocalyptiek, welke men niet anders dan als „Mythos" en „Fantastik" vermocht te zien. Maar het grootste bezwaar tegen deze theorie is wel gelegen daarin, dat ze een onoverbrugbare kloof graaft tussen de werkelijkheid van Jezus' leven, voorzover het door deze vergissing bepaald werd, en onze eigen werkelijkheid. Dat werd ook ronduit door de „konsequente Eschatologie" erkend, en haar advocaten, Schweitzer voorop en in de laatste tijd Martin Werner, gingen en gaan er dan ook vrijmoedig toe over om het vacuum, dat door dit verbroken contact met Jezus' „vergissing" is ontstaan, met hun eigen idealistische overtuigingen te vullen. Dat de „konsequente Eschatologie" ook de, volgens haar in latere stadia ingetreden, wijzigingen in de „Nah-erwartung" een vergissing acht, is thans niet aan de orde. Deze wijzigingen betekenen immers een principieel verschil, omdat ze in de „Nah-erwartung" het factum van Jezus' dood betrekken, en daarmede binnen het bereik van de factum-eschatologie komen te liggen. Een eventuele „Nah-erwartung" vóór Jezus' dood valt echter daar buiten, omdat in deze vorm de nabije parousie-verwachting niet slechts het factum der

vervulling ontbeert, doch zelfs door het factum van Jezus' dood gelogenstraft is.

Terwijl de andere problemen, waarvoor de ,,konsequente Eschatologie" ons stelt, door de nieuwtestamentische theologie op historisch-critische gronden in beginsel zijn opgelost, weet men, naar het mij voorkomt, met dit laatste dilemma nog niet goed raad. Het gaat hier om de gewichtige vraag, of het geloof in de opgestane Heer wel toelaat, dat in het leven van deze Heer onvervulde verwachtingen zijn aan te wijzen. En, zo men dit al moet erkennen, hebben deze onvervulde verwachtingen dan nog enige betekenis voor ons, die na zijn dood en opstanding leven? Of stuiten we hier op elementen in Jezus' leven, die ons volstrekt raadselachtig blijven en die we nergens kunnen plaatsen, omdat ze Jezus' gezag als Heer, dat hij tijdens zijn leven reeds deed gelden en dat in de opstanding bevestigd is, ondermijnen en eigenlijk vernietigen?

Op dit punt aangekomen, treedt Pascal's woord ons helpend tegemoet. Jezus was in doodsstrijd tijdens zijn leven, en Hij is heden nog in doodsstrijd, tot aan het einde der wereld. Zijn dood heeft hem bittere strijd gekost. Was het een strijd tegen de pure wil tot levensbehoud? Neen, Zijn strijd was oneindig veel zwaarder. Zijn strijd ging tegen de Satan, en wel tegen de satanische consequenties van de door Jezus zelf gepredikte theologia gloriae van het nabije Rijk Gods, dat in Hem, de Zoon des Mensen, was aangebroken. Al die elementen in Jezus' leven en in Zijn uitspraken, welke de parousie vóór Zijn dood, dus als praeventie van Zijn dood, aankondigen, zijn evenzovele aanwijzingen, dat Jezus' strijd op leven en dood tegen de Satan een werkelijke strijd is geweest. Een strijd, waarvan de uitslag reeds van tevoren vaststaat, is geen werkelijk, doch een schijn-gevecht. Op de incarnatie laat zich uitstekend een theologia gloriae bouwen; ook de opstanding en de voleinding bieden voor een theologia gloriae een hecht fundament. Want Jezus heeft zelf daarop Zijn theologia gloriae gebouwd. En nu is het buitengewoon verleidelijk om op de lijn van incarnatie over de opstanding naar de voleinding als noodzakelijk doorgangspunt het kruis te plaatsen.

Doch de evangeliën verbieden het ons. Ze laten ons zien, hoe Jezus zelf wel degelijk een rechte lijn naar de voleinding heeft getrokken en hoe de invoeging van het kruis in deze lijn voor hem Zijn ,,agonie", Zijn doodsstrijd heeft gevormd. In de werkelijkheid van deze strijd ligt de werkelijkheid van het kruis verankerd. Wie aan de eerste tracht te tornen, maakt tegelijk de tweede krachteloos. En

daarom zijn die aanwijzingen in de evangeliën, die erop duiden, dat Jezus de parousie vóór en los van Zijn dood heeft verwacht, niet elementen, die wij moeten trachten weg te verklaren, doch werkelijke bestanddelen van Zijn doodsstrijd en van Zijn kruis.

Het komt mij voor, dat op dit belangrijke punt ook Cullmann ons in de steek laat. Hij laat duidelijk zien, hoe in Christus de tijd een nieuw centrum heeft gekregen, waardoor het joodse tijds-schema doorbroken is. Daarbij vergeet hij echter, dat voor Jezus, tijdens Zijn leven, kruis en opstanding futurum waren. Het is daarom slechts ten dele juist, wanneer Cullmann tegenover het joodse tijdschema het christelijke tijdschema voorstelt als de doorbreking van het joodse [1]). Dat geldt inderdaad vanuit het factum van kruis en opstanding. Doch er is een christelijk tijdschema, dat wel samenvalt met het joodse, nl. het tijdschema van Jezus zelf tijdens zijn leven. Indien men met dit joodse schema niets weet aan te vangen, dan betekent dit, dat men met Jezus' leven niets meer weet aan te vangen. Want het is een misverstand, dat Jezus' leven geheel en al geïnterpreteerd zou mogen worden vanuit het kruis. Jezus is niet gekomen om gekruisigd te worden, doch om de parousie te doen aanbreken. Jezus is niet gekruisigd, omdat hij voorspelde en predikte, dat hij gekruisigd zou worden, doch omdat Hij zeide de Messias Israëls te zijn, m.a.w. omdat Hij het joodse tijdschema kwam realiseren. Het is iets anders Jezus te verwerpen, omdat hij gekruisigd is, of Jezus te kruisigen, omdat men hem verwerpt. Daarom is het slechts ten dele waar, indien Cullmann het onderscheid tussen Jodendom en Christendom daarin zoekt, dat het laatste het joodse tijdschema doorbroken heeft. Dat is ook waar, maar het zou niet waar kunnen zijn zonder het eerdere, dat juist het omgekeerde hiervan is: het Christendom is de verwerkelijking van het joodse tijdschema, en daarin bestaat in eerste instantie de tegenstelling tot het jodendom. Want daarin ligt de oorzaak van Jezus' verwerping door Israël, dus van het kruis. Nu kan men daartegen inwerpen, dat reeds voor de Joden, die Jezus kruisigden, het kruis zelf het beslissende „skandalon" is geweest; immers het *gelukken* van de kruisiging, zonder dat God tussenbeide kwam en de parousie deed aanbreken, was voor de Joden de definitieve bevestiging, dat deze Jezus een valse Messias was: in het factum van het kruis zagen zij de onfeilbare waarborg van het recht der kruisiging. Bovendien kan waarschijnlijk gemaakt worden, dat de diepste

[1]) a.a.O., S. 71.

reden van Judas' verraad gelegen was in Jezus' aankondiging van Zijn noodzakelijke dood. Dit alles zij ten volle erkend, doch het neemt niet weg, dat de aanleg tot de kruisiging onmogelijk gebaseerd kan zijn geweest op het gelukken ervan; dit laatste is slechts de bevestiging van het recht van de aanleg.

Zo vinden wij deze positie: Israël heeft Jezus van Nazareth verworpen, omdat Hij Zich uitgaf voor de Messias, die de parousie deed aanbreken en het joodse tijdschema kwam realiseren. Doch ná de kruisiging verwerpt Israël Jezus, omdat hij kennelijk de parousie niet heeft doen aanbreken en het joodse tijdschema heeft doorbroken, hetgeen hem openlijk als valse Messias aan de kaak stelt. Daarmede correlaat is het onderscheid tussen Jezus' positie tijdens zijn leven en de positie der gemeente na Zijn opstanding. Jezus verkondigde Zijn discipelen de noodzakelijkheid van Zijn kruis op grond van Zijn messiaans bewustzijn. Hij wist, dat juist Zijn prediking van de nabije parousie als vervulling van het joodse tijdschema en Zijn eigen messiaanse rol daarin te pletter moest lopen op de onbekeerlijkheid van uitgerekend diegenen – de overpriesters en schriftgeleerden – die de kampioenen van dit joodse tijdschema waren. Daarom staat Zijn verwachting van de parousie vóór Zijn dood niet in tegenstelling tot Zijn lijdensaankondiging, doch is integendeel de de vooronderstelling daarvan. In de paradoxaliteit van dit verband ligt de diepte van Jezus' agonie besloten. Voor de gemeente ná de opstanding liggen de dingen juist omgekeerd. Ook zij verkeert in een paradoxale positite, omdat zij de gekomen Messias, dus de vervulling van het joodse tijdschema, predikt, terwijl nochtans de parousie nog uitblijft en het joodse tijdschema nog vervuld moet worden bij de „wederkomst" van de Messias. Zij kan echter niet langer, gelijk Jezus, de komende parousie prediken op grond van Zijn Messiasschap, doch zij predikt deze in weerwil van het kruis van de gekomen Messias. En zij behoeft niet langer, gelijk Jezus, de noodzakelijkheid van Zijn kruis paradoxaal te baseren op Zijn messiaanse rol in de nabije parousie, doch het paradoxale van haar prediking bestaat juist omgekeerd daarin, dat deze gekruisigde Jezus nochtans de Messias is, in wiens opstanding het eschaton reeds is doorgebroken en die het Rijk Gods, dus de vervulling van de joodse verwachting, zal doen komen.

Dat wil niet zeggen, dat dus het leven van Jezus voor de prediking der gemeente irrelevant is geworden. Het tegendeel blijkt wel uit het feit, dat er vier evangeliën zijn, die bijna geheel in beslag genomen

worden door Jezus' leven. Immers het messiaanse leven van Jezus is de vooronderstelling en de reden van Zijn kruisiging. Zo kan men de prediking der gemeente kort aldus samenvatten: ,,Jezus is gekruisigd, omdat Hij de Messias was (Jezus' leven tot aan het kruis). Jezus is de Messias, ofschoon Hij gekruisigd is, want Hij is opgestaan (de prediking van de opgestane Heer)". Beide delen van deze prediking zijn onlosmakelijk met elkander verbonden.

Het is mijn bezwaar tegen de factum-eschatologie, zoals Cullmann deze het laatst geformuleerd heeft, dat zij het eerste gedeelte van de prediking der gemeente verwaarloost. Dat is begrijpelijk, omdat zij in beslag genomen wordt door de uitdaging der ,,konsequente Eschatologie", en er dus alle nadruk op legt, dat de eschatologie der gemeente gegrond is in een factum. Zo legt zij het volle gewicht op het tweede deel der prediking (Jezus is de Messias, ofschoon hij gekruisigd is), doch dreigt het eerste gedeelte (Jezus is gekruisigd, omdat Hij de Messias was) te negeren. Zij moet daardoor echter bepaalde problemen, welke de ,,konsequente Eschatologie" aan ons heeft voorgelegd, onopgelost laten.

Daar is in de eerste plaats de moeilijke quaestie van de betekenis der laat-joodse apocalyptiek in Jezus' messiaans bewustzijn. Men heeft daarmede dan ook tot dusverre nog niet goed raad geweten. Er zijn twee manieren om met dit vraagstuk af te rekenen. Of men tracht de voorstellingen der laat-joodse apocalyptiek als ,,zeitgeschichtlich bedingte" vorm af te stropen en Jezus te ,,entmythologisieren", waarbij men pretendeert het ,,wezen" in reincultuur over te houden. Dat is een vertrouwd procédé, en het is Bultmanns verdienste, dat hij dit consequent en openlijk toepast, waar velen vóór hem deze methode ook hebben gehanteerd, zonder zich duidelijk de consequenties ervan voor ogen te hebben gesteld. De ,,konsequente Eschatologie" heeft deze methode bewust afgewezen, en zij zag dan ook geen andere mogelijkheid dan te constateren, dat het onvervuld blijven der ,,Nah-erwartung" mét de laat-joodse apocalyptiek de ruggegraat van het Nieuwe Testament gebroken heeft. Dat is de andere weg om met het vraagstuk klaar te komen. Beide wegen ontmoeten tenslotte elkander weer, daar ook de ,,konsequente Eschatologie" na haar dodelijke operatie toch weer door haar eigen, ditmaal op idealistische basis gebouwde, ,,Entmythologisierung"-methode het Nieuwe Testament nieuw leven tracht in te blazen. De aanvat van Rudolph Otto's knappe werk ,,Reich Gottes und Menschensohn" is niet zo gemakkelijk te

classificeren (een phaenomenoloog is altijd wat ongrijpbaar!) : analyse van zijn methode, welke belangwekkend is doch ons te ver zou voeren, toont aan, dat via het kanaal, dat zijn genetisch onderzoek vanaf de laat-joodse apocalyptiek langs het Parsisme tot diep in de indo-arische wereld graaft, door een sterke zuigkracht het merg aan het Nieuwe Testament wordt onttrokken en min of meer in Indo-arisch naturalisme opgelost, terwijl in omgekeerde richting naturalistische sappen in het Nieuwe Testament worden ingespoten. Tenslotte komt deze genetische methode ook op ,,Entmythologisierung" neer.

Voor Cullmann is iedere weg, welke op een of andere wijze uitkomt bij ,,Entmythologisierung", verboden. Hij kiest doelbewust de enige mogelijkheid, welke dan nog openstaat, door de laat-joodse apocalyptiek niet slechts als essentiëel element van het Nieuwe Testament te beschouwen (dat doet ook de ,,konsequente Eschatologie"), doch bovendien het blijvend-actueel karakter daarvan aan te tonen.

Deze gewichtige en principiële stap wordt Cullmann mogelijk gemaakt door zijn factum-eschatologie enerzijds en zijn ,,konsequent offenbarungsgeschichtliche" behandeling anderzijds. Indien men nl. de volle nadruk legt op het factum van het kruis als reëel, uitgesproken on-mythologisch, historisch midden der heilsgeschiedenis, en accentueert, dat dit de essentiële breuk met het Joodse tijdschema betekent, dan wordt immers ,,Entmythologisierung" van het Nieuwe Testament – althans voor zover het het centrum daarvan betreft – overbodig. Het factum van het kruis is zelf immers de meest radicale, goddelijke ,,Entmythologisierung". Doch eigenlijk is het ook aldus nog niet juist gesteld. Wil men met alle geweld van ,,mythe" blijven spreken – Cullmann vindt het adaequater om het profetie te noemen – dan ontmoet men zijn betoog, dat ,,mythe" en historie in de bijbel geen tegenstelling zijn, doch in elkanders verlengde op een en dezelfde lijn liggen. De gedachte, dat beide categorieën elkander zouden uitsluiten, berust op een on-bijbels schema van tijd en eeuwigheid. Want het nieuwtestamentisch ,,tijdschema", dat in het midden historisch is, begint en eindigt in de mythe (profetie), terwijl ook het historische midden vanuit begin en einde ,,mythisch" (profetisch) is bepaald.

Dit betoog schijnt mij toe het netelig vraagstuk aangaande de betekenis der laat-Joodse apocalyptiek in beginsel en ten dele te hebben opgelost. ,,In beginsel", omdat op deze basis m.i. een

uitgebreid en nauwkeurig onderzoek eerst nog goed beginnen moet. Zo zou b.v. Otto's „Reich Gottes und Menschensohn" door even kundige hand vrijwel geheel heronderzocht en herschreven dienen te worden, waarbij vooral de door Otto vrijwel verwaarloosde oud-testamentische, profetische, lijn naar de laat-joodse apocalyptiek onder het zoeklicht zou moeten komen. „Ten dele" heeft Cullmann het vraagstuk opgelost, omdat, gelijk ik boven heb betoogd, zijn factum-eschatologie Jezus' leven dreigt te negeren. Hij heeft geen aandacht gewijd aan het feit, dat de doorbraak van het Joodse tijd-schema in het factum van het kruis is teweeggebracht door Jezus' messiaanse aanspraak, het Joodse tijdschema juist te realiseren.

Hij snijdt stilzwijgend en zonder enige argumentatie, Schweitzers onderstelling af, dat Jezus de parousie vóór Zijn dood heeft verwacht, ofschoon daarvoor toch zeker niet minder sterke aanwijzingen zijn dan voor de beide andere vormen van parousie-verwachting, welke hij wel aanvaardt [1]).

Cullmanns zwakheid op dit punt is daarom verwonderlijk, omdat deze feiten geenszins de hoofdlijn van zijn beschouwingen doorkruisen en hem slechts gedwongen moesten hebben om de lijn ook naar Jezus' leven consequent door te trekken. Hij zou m.i. dan de essentiële correctie in zijn factum-eschatologie, welke ik boven heb uiteengezet, zelf hebben aangebracht. Ik moge deze correctie ter samenvatting van dit gedeelte van mijn betoog kort formuleren.

Er zijn drie vormen van parousie-verwachting bij Jezus aan te wijzen: de parousie vóór Zijn dood; Zijn dood als intreden van de parousie; de parousie met een kortere of langere tussenruimte na Zijn dood. De structuur der evangeliën laat niet toe deze drie vormen in een opeenvolgend evolutionnair schema [2]) te rangschikken, want ze komen door elkander heen en in verschillende onderlinge verbindingen en versmeltingen voor. Dat duidt erop, dat ze alle drie verschijningsvormen zijn van het wezen van de Messias, dat zich in tegenstrijdige vormen vertoont en moet vertonen. Daarom kan men deze drie vormen niet los van elkaar maken, want ze zijn op elkaar aangewezen en vooronderstellen elkander. De Messias Israëls komt de profetie vervullen en het joodse „tijdschema" verwerkelijken (eerste vorm); hij stuit op de onbekeerlijkheid van Israël, wordt verworpen en gekruisigd, en doorbreekt daarmede het Joodse tijdschema, dat hij juist komt realiseren. In het paradoxale van

[1]) S. 130.

[2]) Zoals Schweitzer t.a.v. de eerste beide vormen deed.

deze noodzaak is de tweede vorm, en in het paradoxale bestaan van een gemeente, welke vanuit het factum van het kruis existeert, de derde vorm van Jezus' parousieverwachting geworteld.

Deze correctie en dóórdenking van Cullmanns factum-eschatologie betekent in beginsel de oplossing van het, in de eerste vorm van Jezus' parousie-verwachting gelegen, vraagstuk, dat de „konsequente Eschatologie" ons voorlegt zonder het zelf adaequaat te stellen en te beantwoorden, en waaraan ook Cullmann is voorbijgegaan. Voor zover ik zien kan, zijn daarmede alle centrale problemen der „konsequente Eschatologie" in principe opgelost.

II

Het was in het kader van een artikel natuurlijk onmogelijk om Cullmann's betoog enigermate bevredigend aan de hand der teksten te adstrueren. Een minimum is echter onontkoombaar. Daartoe moge ik ten besluite proberen het betoogde toe te lichten aan een aantal teksten, welke m.i. het meest sprekend zijn.

1. De hoeksteen der exegese van Jezus' parousie-verwachtingen is Mc. 13 : 32.: „Maar van dien dag of van die ure weet niemand, ook de engelen in den hemel niet, ook de Zoon niet, alleen de Vader".

a. De uitdrukking „de Zoon" geeft aan deze uitspraak een uitzonderlijke betekenis, daar Jezus Zichzelve in de synoptische evangeliën nimmer „de Zoon Gods" noemt, en, tijdens Zijn leven, slechts tweemaal „de Zoon". De eigen plaats van het Johannes-evangelie blijkt ook op dit punt, inzoverre daar Jezus Zichzelve herhaaldelijk zo noemt. De synoptische evangeliën stemmen daarin met Johannes-evangelie overeen, dat door anderen dan Jezus wel de uitdrukking „de Zoon Gods", echter nergens „de Zoon" wordt gebruikt: alleen Jezus noemt Zichzelve zo.

b. De derde en laatste maal, dat Jezus in de Synopse Zichzelve aldus noemt, is in Mt. 28 : 19: het doopbevel van de opgestane Heer. Ook daar de enge verbinding van „de Zoon" met „de Vader", welke we ook in de Johanneïsche geschriften veelvuldig aantreffen. Mc. 13 : 32 wint hierdoor nog aan betekenis, daar de terminologie van dit Jezus-woord voor de evangelie-schrijvers een bijzondere verwantschap had met vaststaande, door de oer-gemeente o.a. bij de Doop gebezigde, formuleringen.

c. Naast Mt. 11 : 27 (= Lc. 10 : 22) krijgt Mc. 13 : 32 (= Mt. 24 : 36) een heel scherp relief: „Alle dingen zijn Mij overgegeven

door mijnen Vader en niemand kent den Zoon dan de Vader, en niemand kent den Vader dan de Zoon en wien de Zoon het wil openbaren". Mc. 13 : 32 is daarvan de tegenhanger: één ding is ook de Zoon, aan wie toch alle dingen zijn overgegeven, niet door de Vader uit handen gegeven: de kennis van het tijdstip der parousie. Daarover heeft „de Vader de beschikking aan Zich gehouden" (Hand. 1 : 7). Blijkbaar is dit het beslissende kenmerk van Jezus' dienstknechtgestalte, van Zijn „ontlediging" en „gehoorzaamheid" (Philip. 2 : 7 v.), welke hij, hoewel hij „de Zoon was, geleerd heeft uit hetgeen Hij heeft geleden"(Hebr. 5 : 8).

Cullmann [1]) trekt de angel uit Mc. 13 : 32, door eerst te betogen, dat Jezus toch in ieder geval met een tijdslimiet van enige tientallen jaren heeft rekening gehouden, en vervolgens ‚middels Jezus' in Mc. 13 : 32 door Hemzelf verkondigde onwetendheid omtrent het tijdstip, deze tijdslimiet van haar essentialiteit te beroven. Want de pointe van Mc. 13 : 32 ligt nu juist niet daarin, dat de parousie ook nog wel langer dan deze tijdslimiet kan uitblijven – zeker, dat ligt er ook in opgesloten, en voor ons is dat zeer belangrijk – doch juist omgekeerd, dat ze ieder ogenblik kan komen. Het gaat Jezus niet om een eventuele periode van enkele tientallen jaren, doch om de verkondiging, dat de parousie *nog tijdens het leven* van Zijn hoorders zal intreden. Niet alleen Mc. 13 : 32 (en de parallel Mt. 24 : 36), doch ook al die pericopen, waarin Jezus Zijn hoorders hun onwetendheid omtrent de ure verkondigt, hebben slechts één bedoeling, nl. op te wekken om te waken. „Waakt, *want* gij weet niet, op welke dag uw Heer komt" (Mt. 24 : 42; vgl. Mc. 13 : 33–37). De beperkte tijdslimiet van Zijn verwachting is de vooronderstelling van Zijn vermaning te waken: de parousie komt nog tijdens dit geslacht; dat wil zeggen, zij kan nog tijdens Uw leven komen; met andere woorden, zij kan *ieder ogenblik* aanbreken! Mc. 13 : 32 drijft dit juist tot het uiterste op de spits, omdat het Zijn hoorders de laatste mogelijkheid afsnijdt om uit het juist tevoren verkondigde „Dit geslacht zal geenszins voorbijgaan, voordat dit alles is geschied" een positieve conclusie te trekken, dat het dus nog wel even kan duren. Neen, ook Jezus zelf weet niets omtrent de ure; hij speelt dus niet met een, alleen aan hem bekend, geheim, dat Hij zijn hoorders juist zover laat doorschemeren, dat ze daarover tussen hoop en vreze kunnen gaan speculeren. Hij wil niets anders, dan verkondigen: weest nu,

---

[1]) *Le retour du Christ* (Cahiers theol. de l'actualité protestante, no 7), p. 22 sv.

op dit ogenblik, klaar, want ook Ik weet niet, of de parousie niet reeds het volgend ogenblik zal aanbreken!

Het is zeer verhelderend de bekende pericoop 2 Petr. 3 : 1–16 hiernaast te leggen. De teleurstelling over de parousie-vertraging wordt daar bestreden met het woord uit Ps. 90: „dat één dag bij den Heer is als duizend jaar en duizend jaar als één dag". Doch dit bedoelt slechts de vertraging te verklaren en allerminst om de teleurgestelden op een toekomstige vertraging voor te bereiden. Immers, „de Heer talmt niet met de belofte...., maar Hij is lankmoedig *jegens u*, daar Hij niet wil, dat sommigen verloren gaan, doch dat allen *tot bekering komen*". En het doet onmiddellijk daarop volgen: „Maar de dag des Heeren zal komen als een dief in de nacht". Ook hier dus wordt uit onze klaarblijkelijke (nl. uit de vertraging gebleken) onwetendheid geen andere conclusie getrokken dan: bekeert u en waakt!

d. Mc. 13 : 32 betekent dus, dat Jezus Zichzelf in volkomen gehoorzaamheid en Zelf-ontlediging onderworpen heeft aan het gebod tot waken, dat Hij Zijn hoorders predikt. Hij is volkomen solidair. Dit schijnt mij het bewijs, dat Jezus tijdens Zijn leven de parousie verwacht heeft. Zijn onwetendheid is even absoluut, als die Zijner hoorders; het gebod tot waken geldt voor Hem even volstrekt, als voor hen; de mogelijkheid, dat de parousie tijdens zijn leven, en wel elk moment, kan intreden, is voor Hem even onbeperkt, als voor hen. Mc. 13 : 32 onthult niet alleen het beslissende element, waarin Jezus' „ontlediging" bestaat, doch ook de volstrektheid daarvan. Wie daarop tracht af te dingen, ondermijnt de absoluutheid van het „vere homo" en doet de tekst onrecht aan.

2. Ik kan daarom voorbijgaan aan allerlei pogingen om de korte tijdslimiet uit de bekende drie teksten Mc. 9 : 1, Mt. 10 : 23 en Mc. 13 : 30 weg te exegetiseren [1]). Alle drie teksten hebben een negatieve vorm; de spits ligt niet in de positieve tijdslimiet, doch in de mogelijkheid van het „terstond!". Bedoelde pogingen bewijzen slechts, dat men deze teksten a priori misverstaat.

Men kan op het volkomen onverwacht karakter der parousie ook niet afdingen door erop te wijzen, dat bv. Mt. 24 de komst door weeën en tekenen vooraf laat gaan. Terwijl Mt. 24 : 30 het teken van de Zoon des Mensen, op het zien waarvan alle volkeren zich op de borst zullen slaan, aan de komst van de Zoon des Mensen doet

[1]) Vgl. o.a. Cullmann, *Le retour du Christ*, p. 22, waar de belangrijkste pogingen besproken worden.

voorafgaan, laat Mt. 24 : 36 vv, na de onwetendheid van de Zoon te hebben vastgesteld, zien, dat niettemin de parousie volstrekt onverwacht zal zijn. Ook de Zoon kent de ure niet, „*want* zoals het was in de dagen van Noach, zo zal de komst van de Zoon des Mensen zijn. Want zoals... zij niets bemerkten, eer de zondvloed kwam en hen allen wegnam, zo zal ook de komst van de Zoon des Mensen zijn". Inderdaad, voor degenen, die waken, zijn er allerlei duidelijke tekenen van de aantocht van de Zoon des Mensen, doch deze beduiden slechts, dat Hij in aantocht is, en zeggen niet, wanneer Hij komt. Zijn komst zal in ieder geval plotseling zijn, „gelijk de bliksem komt van het Oosten en licht tot het Westen" (Mt. 24 : 27).

Wel schijnt een positieve tijdslimiet te liggen in Mt. 24 : 14 (= Mc. 13 : 10): de evangelieprediking aan alle volkeren vóór het einde. Ook dat is een misverstand. Aan het slot van deze pericoop klinkt onverzwakt het: „waakt!". Hoewel niet expliciet, duidt ook 2 Petr. 3 : 9 op de evangelieverkondiging aan alle volkeren („De Heer wil,... dat allen tot bekering komen") als reden van de parousie-vertraging. Niettemin is, gelijk we zagen, de conclusie onverzwakt, dat de dag des Heren komt als een dief in de nacht Immers de prediking van het nabijgekomen Koninkrijk is de inhoud der evangelie-verkondiging. De oer-gemeente heeft dan ook het gebod tot prediking tot het uiterste der aarde (Hand. 1 : 8) geenszins gezien als aanwijzing, dat de parousie dus nog voorlopig wel zou uitblijven. Jezus' uitspraak aangaande de onwetendheid der discipelen omtrent de „tijdperken of tijdstippen" (Hand. 1 : 7) bedoelt niet te ontkennen, dat de parousie aanstaande is, doch wijst hen juist op de gave van de Heilige Geest, welke (Hand. 2 : 17) hét teken is, dat men in „de laatste dagen" verkeert. Men vergelijke daarmee ook Mt. 10, de uitzendingsrede. Het „wijkt niet af op de weg der heidenen" (v. 5) verhindert de evangelieschrijver niet even later (v. 18) een passage over het „getuigenis voor hen en voor de volkeren" op te nemen. Deze pericoop is de parallel van Mc. 13 : 8 vv.: het „en voor de volkeren" is bij Mt. in de plaats gekomen van „en aan alle volkeren moet eerst het evangelie gepredikt worden" bij Mc., welk laatste woord Mt. 24 (= Mc. 13) wel letterlijk heeft opgenomen. Omgekeerd heeft Mt. 10 : 20 reeds het woord over „de Geest uws vaders, die in u spreekt", dat Mc. eerst in hoofdst. 13 (= Mt. 24) heeft opgenomen. Aldus is reeds in Mt. 10, waar de komst van de Zoon des Mensen wordt aangekondigd vóórdat de discipelen de steden Israëls ten einde zijn (v. 23), de gave des Geestes

en het gebod tot getuigenis aan alle volkeren aanwezig. Reeds hier, tijdens Jezus' leven, zijn alle kenmerken van Pinksteren (Hand. 2) realiteit. Daarin ligt wel het overtuigend bewijs, dat de evangelie-prediking aan alle volkeren niet in tegenstelling staat tot de onmiddellijke nabijheid der parousie en tot Jezus' verwachting daarvan tijdens Zijn leven, doch veeleer deze tot vooronderstelling heeft.

3. Dodd [1]) heeft aangetoond, hoe in de oer-gemeente de tendens bestond om allerlei gelijkenissen, waarmede Jezus de actuele, in Zijn komst begonnen en tijdens Zijn leven tot voleinding komende, crisis bedoelde, op de toekomst, d.i. Zijn „wederkomst" te betrekken, o.a. die gelijkenissen, waarin over het wachten op de, tijdelijk afwezige, huisheer of bruigom wordt gesproken. Mt. 21 laat er geen twijfel over, dat het „vertrek buitenslands" van de heer des huizes verleden tijd is, nl. de historie van Israël tot aan de komst van Jezus. Dodd laat zien, hoe ook de analoge gelijkenissen aldus moeten worden verstaan.

In het algemeen zijn de evangeliën vervuld van de reeds in Jezus' leven onmiddellijk voor de deur staande realiteit, welke het oerkerygma noodzakelijk moest ontvouwen als na kruis en opstanding intredende stadia: „opgevaren ten hemel", „zittende ter rechterhand Gods", „uitstorting des Geestes", „wederkomende met de wolken des hemels". In Mt. 12 : 28 hanteert Jezus de Hem geschonken Geest Gods als bewijs, dat dus „het Koninkrijk Gods over u *gekomen is*". Daarin is eigenlijk alles samengevat.

Treffend is Jezus' uitspraak voor de Joodse Raad, welke de directe oorzaak van zijn doodvonnis werd: „Gij hebt het gezegd. Doch ik zeg u, van nu af aan zult gij den Zoon des Menschen zien, gezeten aan de rechterhand der Macht en komende met de wolken des hemels" (Mt. 26 : 64). Dit is de sterkste versie, want Mc. 14 : 62 mist het „van nu af aan", terwijl Lc. 22 : 69 in plaats van het „zien" slechts het (als zuiver transcendent te interpreteren) „van nu af aan zal gezeten zijn" bevat. Vergelijkt men Mt. 26 : 64 met Mt. 24 : 30 („En dan, nl. in laatste phase, na de aardse en hemelse catastrofe, zal het teken van den Zoon des mensen verschijnen aan den hemel... en zij zullen den Zoon des menschen zien komen op de wolken des hemels met grote macht en heerlijkheid"), dan is geen andere gevolgtrekking mogelijk, dan dat Jezus „van nu af aan" de parousie verwacht. Men breekt m.i. de spits van dit woord af, indien met het

[1]) *The parables of the kingdom,* welk werk ook in het volgende wordt bedoeld, als ik Dodd's naam noem.

„van nu af aan" op de crisis van kruis en opstanding betrekt. Niet alleen is het ook dan onvervuld gebleven, doch bovenal verliest men dan uit het oog, dat in ieder geval de Joodse Raad dit woord onmogelijk anders kon verstaan, dan als aankondiging van het onmiddellijk aanbreken der Voleinding. Zo ooit, dan was het op dit beslissend moment, met het doodvonnis voor ogen, vanzelfsprekend geweest, indien Jezus Zijn Messiasschap plechtig had bevestigd door de aankondiging van Zijn opstanding na de kruisiging, waartoe Zijn rechters hem gingen veroordelen. Hij spreekt echter noch over Zijn dood, noch over Zijn opstanding, en daagt Zijn rechters uit, door de onmiddellijke glorieuze openbaarwording van Zijn Messiasschap in de komst van de Zoon des Mensen te verkondigen.

Dit is te meer opmerkelijk, aangezien er alle aanleiding bestond om wel over Zijn dood en opstanding te spreken. Jezus was nl. zo juist ervan beschuldigd gezegd te hebben: „Ik kan den tempel Gods afbreken en binnen drie dagen opbouwen" (Mt. 26 : 61). De versie van Mc. 14 : 58 stelt vast, dat de nieuwe tempel een andere, niet met handen gemaakt zal zijn, terwijl Mc. 14 : 57, 59 uitdrukkelijk, in tegenstelling met Mt., vermeldt, dat dit een vals getuigenis was, en dat de getuigen elkander tegenspraken. Mc. 13 : 2 (=Mt. 24 : 2) bevat echter wel degelijk Jezus' voorzegging van de afbraak van de tempel, en wel in duidelijk apocalyptische zin. Ook de aanklacht tegen Stephanus (Hand. 6 : 14) vermeldt een dergelijke voorzegging van Jezus.[1]) Joh. 2 : 20 vermeldt, in iets andere versie dan Mt. 26 : 61, de voorzegging van afbraak en herrijzenis binnen drie dagen van de tempel, ten teken van Jezus' recht de tempel te reinigen, doch betrekt het allegorisch op Zijn dood en opstanding: „Maar Hij sprak van den tempel Zijns lichaams" (v. 21). Het is dus zeker, dat Jezus iets over afbraak en wederopbouw van de tempel heeft gezegd. Dodd maakt hieruit, tezamen met een aantal andere aanwijzingen, de gevolgtrekking, dat Jezus Zijn dood verwacht heeft in samenhang met een op handen zijnde catastrophe (vermoedelijk door het optreden der Romeinen), waarin de tempel verwoest zou worden en het historische en apocalyptische zouden samenvallen. Er schijnen mij nog meer aanwijzingen te zijn, welke aanleiding geven nog verder te gaan in onze conclusies. Mt. 27 : 45 vv. (par.) doet de kruisiging begeleid gaan van de apocalyptische tekenen, welke (vgl. Mt. 24 : 29) onmiddellijk aan de komst van de Zoon des mensen voorafgaan, en anticipeert tevens de algemene opstanding der doden (v. 52).

[1]) Vgl. ook Mc. 15:29 (par.).

Daarom is de conclusie gerechtvaardigd, dat het scheuren van het voorhangsel des tempels de apocalyptische afbraak van de tempel beduidt. Daarbij denke men ook aan Jezus' woord over Zichzelve „Meer dan de tempel is hier" (Mt. 12 : 6), waarmede Hij erkent, dat in Hem de tempel vervuld en afgeschaft is. Leggen wij dit woord naast Mt. 12 : 41 „Meer dan Jona is hier" en Mt. 12 : 42 „Meer dan Salomo is hier", dan komt eenmerk waardig verband tevoorschijn. Het woord over Jona duidt op Jezus' dood en opstanding, en is evenals Joh. 2 : 18 vv. (afbraak en opbouw van de tempel, allegorisch op Zijn dood en opstanding betrokken) een antwoord op de uitdaging een teken te stellen. De echtheid van deze passage schijnt mij (ondanks de schijn van secundaire interpretatie, vergeleken met Lc. 11 : 29–32) vast te staan, omdat hier, door de toevoeging van „drie nachten", een voorspelling van de opstandingsdatum wordt gegeven, welke onweerspreekbaar (in tegenstelling met het eventueel nog dubieuze „na drie dagen" in bepaalde versies der lijdens-aankondiging) door het feit der opstanding na twee nachten is gelogenstraft. Het hierop volgende analoge „Meer dan Salomo is hier" schijnt mij te beduiden, dat Jezus de Zoon Davids is, waarvan de Heer aan David heeft voorzegd: „Deze zal mijnen naam een huis bouwen en ik zal zijn koningstroon vastzetten tot in eeuwigheid. Ik zal hem zijn tot een vader en hij zal mij zijn tot een zoon" (2 Sam. 7 : 13, 14, vgl. Hebr. 1 : 5). Salomo heeft de tempel, met handen gemaakt, gebouwd, doch de eeuwige Zoon Davids zal de eeuwige tempel oprichten in Zijn opstanding. (Vgl. ook Joh. 1 : 14 „gewoond", en Rom. 1 : 3: Zoon Davids naar het vlees, Zoon Gods naar de Geest krachtens de opstanding).

Aldus vindt het vermoeden, dat Jezus inderdaad identificerend verband heeft gelegd tussen Zijn dood en de apocalyptische afbraak van de tempel (en de oprichting van een eeuwige tempel in Zijn opstanding) op vele wijzen steun. Toch vermelden de evangeliën uitdrukkelijk, dat Jezus niet op deze aanklacht is ingegaan, en, in weerwil van het aandringen van de hogepriester, bleef zwijgen. Hij heeft dus bewust de gelegenheid laten voorbijgaan om, in het gezicht van Zijn naderend doodvonnis, Zijn messiaanse waardigheid uit Zijn komende opstanding te bewijzen. Mc. 14 : 62 krijgt hierdoor een wel zeer scherp relief, en bevestigt mijn these, dat de paradoxale vooronderstelling van het kruis gelegen is in Jezus' Messias-ambt, waarvan Hij tijdens Zijn leven de glorificatie in de parousie verwachtte. De stelligheid van deze verwachting vindt haar hoogte-

punt in het aangezicht van Zijn doodvonnis, dat omgekeerd in deze glorieuze Messias-bekentenis de directe oorzaak vond.

4. Nog enkele andere passages wil ik behandelen om dit paradoxale verband te illustreren.

a. Lc. 12 : 49, 50: „Een vuur ben ik komen werpen op de aarde: en hoe wenste ik, dat het alreeds ontvlamd ware! Een doop is er, dien ik moet ondergaan, en hoe bange is mij, totdat hij zal zijn voltrokken!" De tegenstelling is veelzeggend. Jezus brandt van verlangen om de, door Joh. de Doper voorzegde (Mt. 3 : 11) apocalyptische (v. 10; 2 Petr. 3 : 12; etc. etc.) vuurdoop uit te voeren; hij ziet vol ongeduld uit naar de parousie. Anderzijds wordt hij verteerd door smartelijke angst: Hij, de Messias, gaat onvermijdelijk het kruis tegemoet; de vernietiging zal allereerst Hemzelf treffen. We worden hier getuige van Jezus' doodsstrijd tussen glorificatie van Zijn Messias-ambt en verwerping aan het kruis.

b. Mt. 26 : 53 vv.: „Of meent gij, dat Ik mijnen Vader niet kan aanroepen en Hij zal Mij terstond meer dan twaalf legioenen engelen ter zijde stellen? Hoe zouden dan de Schriften in vervulling gaan, die zeggen, dat het aldus moet geschieden?". Dit woord herinnert aan het citaat uit Henoch 1 : 9 in de brief van Judas (v. 14, 15): „Zie, de Heere is gekomen met zijne heilige tienduizenden, om over allen de vierschaar te spannen en alle goddelozen te straffen voor al hun goddeloze werken, die zij goddeloos bedreven hebben, en voor al de harde taal, die de goddeloze zondaars tegen Hem gesproken hebben". Het komt daardoor in apocalyptisch licht te staan. Jezus staat hier in Gethsemane, waar Hij zo juist, tot stervens bedroefd, driemaal gebeden heeft: „Mijn Vader, indien het mogelijk is, laat deze drinkbeker Mij voorbijgegaan; doch niet gelijk Ik wil, maar gelijk Gij wilt". De vorm van Mt. 26 : 53 is analoog aan deze bede. Het „indien het mogelijk is" correspondeert met „Of meent gij, dat Ik mijn Vader niet kan aanroepen...?". En „...laat deze drinkbeker aan mij voorbijgaan" komt overeen met „...Hij zal mij terstond meer dan twaalf legioenen engelen zenden. Terwijl „Hoe zouden dan de Schriften in vervulling gaan...?" analoog is met „...doch niet gelijk ik wil, maar gelijk Gij wilt". Zo is Mt. 26 : 53 de neerslag van de gebedsstrijd. Jezus heeft vurig gebeden om de parousie, ter elfder ure, welke alleen Hem behoeden kan voor de verwerping als Messias. En inderdaad, God kan de parousie doen intreden, als Jezus daarom zou bidden. Doch de gebedsstrijd heeft Hem tot volkomen gehoorzaamheid en ontlediging gebracht; vrijwillig ziet

Hij af van deze redding, welke Hem mogelijk zou zijn, indien Hij God daarom aanriep (daar immers alle dingen Hem overgegeven zijn door de Vader, Mt. 11 : 27).

Overgezet in de hymne van Paulus, Philip. 2 : 5–11: Christus Jezus, die, in de gestalte Gods zijnde (Jezus, de Messias, Voleinder door Zijn parousie), het Gode gelijk zijn niet als een roof heeft geacht (niet heeft vastgehouden aan Zijn praerogatief de parousie te doen aanbreken op het tijdstip tijdens Zijn leven, dat Hem goed zou dunken), maar Zichzelve ontledigd heeft (zelfs de kennis omtrent het tijdstip van de parousie vrijwillig heeft prijsgegeven). Hij is gehoorzaam geworden (heeft ook Zichzelve onderschikt aan het „Waakt, want gij kent noch de dag noch de ure!") tot de dood (in Gethsemane tot stervens toe bedroefd, heeft Hij vrijwillig afstand gedaan van de parousie), ja tot de dood des kruises (ja, tot de verwerping van Zijn Messias-ambt en de vernietiging van Zijn recht om, als Messias, tijdens Zijn leven de wereld te voleinden).

5. Tot slot nog enige opmerkingen over het bijzondere karakter der aankondiging van kruis en opstanding. Ofschoon deze herhaalde aankondiging niet gepaard gaat met het uitdrukkelijk verbod erover met anderen te spreken, dat Petrus' Christus-belijdenis treft, behoort zij toch, naar de nadrukkelijke vaststelling der Synopse (zelfs van Lc. 17 : 25; vgl. v. 22 met v. 20!), tot het exclusief geheim van de twaalf discipelen, waartoe ook de Christus-belijdenis behoort. We hebben gezien, hoe zelfs voor de joodse Raad Jezus deze lijdensaankondiging niet prijsgeeft, en Zich aldus als de glorifiërende, doch niet als de gekruisigde Messias bekend maakt. Dit laatste is van te meer betekenis, omdat ook Jezus' apocalyptische voorzeggingen (Mc. 13 par.; Lc. 17) tot de discipelkring beperkt blijven. Aan de joodse Raad geeft Hij Zijn Messias-ambt in apocalyptisch licht bekend, terwijl Hij over kruis en opstanding blijft zwijgen.

Nadrukkelijk vermeldt de Synopse, dat de discipelen noch van de kruis- noch van de opstandings-voorzegging iets begrepen (Mc. 9 : 32 par.; Mc. 9 : 10). Bij de apocalyptische redenen vinden we deze mededeling echter niet; de discipelen begrepen zeer wel, waarop Hij doelde. Petrus komt dan ook in opstand tegen de lijdens-aankondiging (Mt. 16 : 22 par.). Hij wordt echter als „Satan" en „skandalon" vervloekt. Het „skandalon" voor Jezus was de grote verleiding om wel de Messias te zijn en de goddelijke consequenties („Indien Gij Gods Zoon zijt..." Mt. 4 : 3, 6 par.; Mt. 27 : 40 par.) van de parousie daaruit te trekken, zonder de menselijke consequenties, nl. de ver-

werping, te aanvaarden. Dit ,,skandalon" betekent Zijn doodsstrijd tot het kruis toe.

Daarmede komt overeen het geïsoleerd karakter van de lijdens-aankondiging, welke steeds (behoudens Lc. 9 : 44) besluit met de opstanding ten derden dage (resp. na drie dagen). De opstanding is de tegenhanger van de kruisiging, en heeft generlei reminiscentie aan de, door Jezus elders geuite, apocalyptische voorzeggingen. Jezus legt Zelf geen verband daarmede en verklaart nergens, wat men zich van de betekenis Zijner opstanding voor de parousie moet voorstellen. Blijkens Mt. 26 : 32 (= Mc. 14 : 28) zou Jezus Zich Zijn opstanding wellicht als inleiding tot de parousie gedacht kunnen hebben. Doch daarmee is in tegenspraak het verbod om van de transfiguratie te vertellen, ,,voordat de Zoon des Mensen uit de doden zou zijn opgestaan" (Mc. 9 : 9). Na de derde lijdens-aankondiging komen de zonen van Zebedeüs met hun verzoek naast Hem te mogen zitten ,,in uwe heerlijkheid" (Mc. 10 : 37, par.) : wellicht hebben ook zij de opstanding als begin der parousie gezien. Lc. 17 : 25 (,,Gelijk de bliksem..., zo zal de Zoon des Mensen wezen op zijne dag. Maar eerst moet Hij veel lijden en verworpen worden") zou doen vermoeden, dat de opstanding door Jezus geïdentificeerd werd met de apocalyptische dag van de Zoon des Mensen. Met deze luttele, en onderling tegenstrijdige, vermoedens moeten wij blijkbaar tevreden zijn.

Dit bevestigt mijn these, dat Jezus' leven gezien moet worden in het licht van Zijn innerlijke strijd tussen apocalyptische (goddelijke) en historische (menselijke) consequenties van Zijn Messias-ambt. Het Kruis betekent, dat Hij inderdaad volkomen mens is geweest: ,,God mét ons".

KANTTEKENINGEN BIJ „HERVORMING EN CATHOLICITEIT"

DOOR

W. F. DANKBAAR

Oegstgeest

Onder bovenstaande titel verscheen in het begin van dit jaar een boekje, bevattende een „Verklaring gericht tot allen, die de Kerk van Jezus Christus liefhebben", ondertekend door 29 personen en voorzien van een tiental commentaren, bijeengebracht door Ds J. Loos en Prof. Dr J. N. Bakhuizen van den Brink (Uitg. D. van Sijn en Zonen, Rotterdam).

Tot nu toe is het rondom dit geschrift opmerkelijk stil gebleven. Wel vormde het onmiddellijk na zijn verschijning het onderwerp van gesprek onder hervormde theologen en hier en daar is er in de kerkelijke pers wel iets over geschreven, voorzover mij onder ogen kwam in afwijzende zin; anderzijds is het van Rooms-katholieke zijde met ingenomenheid begroet. Maar aan de eigenlijke bedoeling van de Verklaring en de commentaren is toch nog onvoldoende gevolg gegeven. Leest men deze stukken aandachtig, dan bemerkt men dat de schrijvers wel allerlei poneren, soms met grote stelligheid, maar dat zij met hun publicatie toch nog meer beogen enige vèrstrekkende, critische vragen te stellen aan de kerken der reformatie, met name aan de Ned. Hervormde Kerk. De schrijvers verklaren zelf, dat zij de hier aangeroerde vraagstukken niet in de breedte of in de diepte hebben uitgeput. Zij publiceren hun verklaring en stellen hun vragen gemeenschappelijk en zullen daarover ongetwijfeld ook veel tezamen overlegd hebben. Het passende antwoord daarop behoort dan ook niet door hier en daar een enkeling, maar veeleer door de Herv. Kerk zelve, bij monde harer Synode gegeven te worden. In deze Verklaring wordt door een aantal van haar predikanten en lidmaten zodanig aan haar belijden en kerkorde gerukt, dat zij het antwoord daarop niet mag schuldig blijven. Als ik nu tracht particulier op dit geschrift te reageren, dan doe ik dat allerminst met de pretentie, dat ik de aan de orde gestelde vraagstukken dan wèl in de breedte of diepte zou overzien en in dit korte bestek naar behoren zou kunnen behandelen, noch dat ik de bevoegdheid zou bezitten namens de Herv. Kerk te spreken, maar – bescheidener –

om iets bij te dragen tot een gesprek, dat later ,,op hoger niveau'' (zoals dat tegenwoordig heet), zal moeten worden gevoerd.

Oecumenisch-catholiek

De opstellers der Verklaring trachten ,,enkele hoofdzaken van het zich vernieuwende Hervormde leven in Oecumenisch, d.i. catholiek licht te stellen''. Het is veelzeggend, dat zij oecumenisch en catholiek aldus gelijkstellen. Zij zijn nl. van mening, dat de waarachtige oecumeniciteit alleen bereikt kan worden, als de kerken der reformatie bereid zijn een nadere reformatie te ondergaan naar die catholiciteit, die in vrijwel ongerepte gestalte te vinden was in de ,,undivided church'' der eerste eeuwen.

Onwillekeurig gebruik ik hier een engelse term, iets wat in ,,Hervorming en Catholiciteit'' ook nogal eens voorkomt. Dat is niet toevallig: Anglicaanse invloed is in dit geschrift onmiskenbaar en op verschillende plaatsen wordt met instemming of zelfs bewondering naar die kerk verwezen (16, 60, 82). Het catholiciteitsideaal wordt langs dezelfde weg van synthese en ,,comprehensiveness'' nagestreefd als dat in het Anglicanisme het geval is. De Verklaring spreekt uit, dat wanneer het niet komt tot een grondige herziening der hervorming in bovengenoemde zin, nòch de eenheid der kerk kan worden bereikt (immers de Anglicanen, alsmede de Orthodoxen zijn daarvoor ontoegankelijk zolang de apostolisch-episcopale successie niet is aanvaard), nòch een oplossing is te vinden voor onze ontredderde cultuur en samenleving. Een synthese wordt gezocht tussen reformatie en rooms-katholicisme, tussen Heilige Schrift en traditie, tussen sacrament als verzegeling des Woords en als vehiculum gratiae. De overbrugging dezer tegenstellingen, waarvan de Anglicaanse kerk zulk een schoon voorbeeld levert, zou de kerk in staat stellen de verloren posities in de wereld te heroveren en onze gebroken samenleving te herstellen (17).

Ik verwonder mij over de argeloosheid, waarmee in het stuk van Mr W. J. Kolkert de saecularisering en daemonisering van onze wereld wordt aangezien, of liever over het hoofd wordt gezien. Zou een kerk slechts behoeven terug te keren tot de geheelheid van haar vroege eeuwen om de gehele via vitae, omvattend geloof, eredienst en zeden onzer samenleving, te kunnen omspannen? Dat kan de veelgeroemde Anglicaanse Kerk allerminst. Zij kon het min of meer bij de gratie van het British Empire; maar de glorie daarvan is danig getaand en dat heeft de positie van de Anglican Communion

in vele landen in korte tijd grondig veranderd. De Rooms-katholieke kerk kan het evenmin; van het indrukwekkende corpus christianum zijn de laatste restanten bezig te verdwijnen. Voor een omspanning van gans het gedenatureerde en verscheurde wereldleven is nog iets anders nodig dan een in traditionele vormen gesmede eenheid der kerk en een terugkeer tot de – trouwens alleen in een romantische visie op de eerste eeuwen bestaande – primitieve ongebrokenheid der kerk. Daarvoor is nodig een machtig werken van Gods Geest, waarbij de kerk in dappere gehoorzaamheid en in apostolische onbekommerdheid de wereld aangrijpt en binnenvalt door alle bressen, welke zij maar bereiken kan.

Nog meer verwonder ik mij, dat bij de oproep van Mr Kolkert tot terugkeer der kerk tot haar primitieve eenheid, het besef blijkbaar geen rol speelt, dat iedere kerk, ook al zou zij haar traditionele eenheid nog zo volledig terugveroveren, altijd in schuldige gebrokenheid leeft en achterstaat bij haar roeping. Dit ontbreken van iedere critiek op de vorm der kerk op aarde is wel te wijten aan het feit, dat de eschatologische verwachting is ingeruild tegen de idee der continuïteit der kerk in deze en in de toekomende eeuw. De schrijver citeert dan ook met instemming: „deze onvolmaakte Kerk is identiek met de Kerk van de toekomende eeuw, wanneer de Christenen ten volle zullen geworden zijn, wat zij thans (in beginsel) reeds zijn" (15).

De opstellers van ons geschrift koesteren geen verlangen naar terugkeer tot Rome, veeleer naar een vernieuwde ecclesia catholica, welk ideaal zij in de vroege kerk het dichtst benaderd zien. De vier kenmerken van dit catholiciteitsideaal zijn: de Heilige Schrift als kern en norm der traditie, het credo, de sacramenten en het apostolisch-episcopaal ministerium. Het is opmerkelijk, dat terwijl de kerken der reformatie worden opgeroepen, hun traditie, hoe oud en eerbiedwaardig ook, te herzien in het licht der Heilige Schrift – een goed-reformatorische oproep! – een dergelijke vermaning ten aanzien van de traditie der oude kerk onnodig schijnt te zijn. Integendeel, haar vormen van kerkorde en liturgie zijn toen eens en voor altijd gegeven en christenen mogen geen „rerum novarum cupidi" zijn (23, 26). De uitlegging der bijbelse boodschap volgens de oecumenische symbolen is definitief, als de belofte des Geestes in Jezus' mond waarheid was – aldus Ds J. K. v. d. Brink (53).

Dr Noordmans heeft eens het gevaar gesignaleerd, dat terwijl men „waarheid" zoekt, men slechts „oudheid" verkrijgt; ik wil die uitspraak hier in herinnering brengen. Het is niet in te zien, waarom

een oudere traditie per se zuiverder zou moeten zijn dan een jongere. Zuiverheid en waarheid worden niet met eeuwen gemeten. Is Jezus' belofte des Geestes beperkt tot het laatste oecumenisch concilie en begrensd door credo en episcopaat? Dat zullen ook de schrijvers van ons geschrift niet willen beweren. Zij zeggen niet, dat de reformatie een haeresie is, al schijnt zij er door de ongeldigheid harer bediening der sacramenten (85) wel bedenkelijk dicht bij te komen. Zij achten ook niet, dat de Geest van Christus van haar geweken is, anders zouden zij haar niet oproepen tot nadere reformatie. Maar met welk recht verabsoluteren zij telkens de vormen, waarin de kerk in haar eerste eeuwen verscheen?

Oecumenisch-catholiek, dat is een schoon ideaal, dat ieder waarlijk gereformeerd mens wil nastreven. Maar het ligt niet in het verleden, doch in de toekomst. Oudere en jongere traditie moeten beide onder hetzelfde gericht doorgaan. Het is een zaak van gehoorzaamheid aan de levende God, aan Zijn Woord, aan Zijn Christus. Een zaak van bekering en strijd en verwachting. De ware oecumenische catholiciteit is een eschatologisch gezichtspunt.

Vormen der traditie

Een kerkbegrip als het in dit geschrift voorgedragene, moet grote waarde toekennen aan de traditionele vormen. De zaak, die tussen de opstellers en de Hervormde kerk, tot welke zij zich richten, bestaat, is, meen ik, niet allereerst de tegenstelling tussen vorm en geest, welke tegenstelling Ds Loos becritiseert. Met zijn betoog, dat de vorm voor de toeëigening van het heil relevant blijft en dat men vorm en Geest niet van elkander mag scheiden, op straffe van te vervallen in onbijbels spiritualisme, kan ik goeddeels instemmen, al meen ik, dat men zich daarvoor niet op het aristotelische vormprincipe behoeft te beroepen. Vormloosheid leidt in de kerk licht tot stijlloosheid en willekeur en daaronder blijft ook de inhoud niet onaangetast.

Toch wil ik bij deze instemming één reserve maken: ook al hebben wij ons te houden aan de vorm, waarin God ons zijn heil aanbiedt, ik wil niet vergeten, dat het Gòd is, die deze vorm stelt en dat Hij vrij blijft tegenover zijn eigen ordinanties. Zo dacht Calvijn er b.v. over en toch was deze hervormer verre van iedere geestdrijverij; alleen wilde hij God niet gevangen nemen in zijn eigen genademiddelen en geloofde hij aan het wonder, dat God ook daar buiten om aan een mens kan verrichten.

Mijn eigenlijke bezwaar tegen het betoog van Ds Loos begint als hij, bijna onmerkbaar, van het formele spreken over de *vorm* overgaat naar het materiële spreken over de de *vormen*: nl. Bijbel, credo, sacramenten en apostolisch-ministerium, het laatste opgevat in episcopale zin (23). Deze vormen staan voor hem op één lijn, gelden als gelijkwaardig en zijn gelijkelijk absoluut. „Neem de Bijbel, het credo, de Sacramenten en het Apostolisch Ministerium weg, beroof de kerk van de Heilige Schriften, formuleer een nieuwe belijdenis, laat de kerk zonder Sacramenten leven, ontneem haar haar bisschoppen, omdat immers de Geest vrij staat tegenover alle vormen, wat zich dan aan u voordoet is niet de Kerk maar iets anders" (24).

Deze gelijkstelling van Bijbel en sacramenten enerzijds, met credo en apostolisch episcopaat anderzijds bezwaart mij en de verabsolutering der laatste beide verontrust mij. Het credo, dat immers een neerslag is van het geloof der kerk op een bepaald moment van haar bestaan is niet op precies dezelfde wijze een onveranderlijke vorm der kerk als Bijbel en sacrament. En nog minder kan dat gezegd worden van het apostolisch episcopaat, waarvan het op z'n minst twijfelachtig is of het met het nieuwtestamentisch getuigenis in overeenstemming is te brengen. Ik constateer hier een samenpersing van ongelijksoortige en ongelijkwaardige grootheden in één schema van vormen der traditie. En de vraag, die zich allereerst aan ons opdringt is: behoort de Heilige Schrift daarin?

Over de moeilijke verhouding tussen Schrift en traditie schrijft Prof. Dr J. N. Bakhuizen van den Brink. Met recht laakt hij een argeloze vestiging van gereformeerde traditie, evenzeer als de „ongeschreven tradities" van Trente, waarbij allerlei bestaande inzettingen werden gecodificeerd (30 vlg.). Ook is het juist, als hij er op wijst, dat het functioneren der Heilige Schrift in de kerk altijd met een zekere traditie gepaard gaat: „de H. Schrift, eenmaal als oorkonde der Openbaring gegeven, wordt op haar beurt ook weer doorgegeven, „overgeleverd". De interpretatie der Schrift vormt traditie".

Het komt mij evenwel voor, dat argeloosheid in deze een gevaar is, dat aan alle kanten dreigt. Argeloos voor Heilige Schrift te houden wat in wezen traditionele interpretatie der Schrift is – en dat komt ook onder reformatorische christenen veelvuldig voor – is even gevaarlijk als de traditie (met name de oud-kerkelijke traditie) argeloos tot vaste norm voor de interpretatie te verheffen. Prof. Bakhuizen van den Brink prijst „de macht van levensschatten in de kerk, die zij op geen enkel tijdstip van haar bestaan verloochenen

kan" (33). Hij is geneigd de traditie gelijk te stellen met het ,,goddelijk leven" der Kerk (29) en noemt haar ,,een stroom, die ons veilig voeren kan" (33). Wij moeten hier, dunkt mij, ter dege op onze hoede zijn. De kerk van Christus verkeert in deze wereld in gebroken gestalte en aan haar ,,overleveren" van de Heilige Schrift is voortdurend de dubbelzinnigheid eigen van ,,doorgeven" en ,,verraden". Geloof in het werk des Geestes mag niet betekenen: blind zijn voor de gebroken en dubbelzinnige gestalte der kerk en voor de feilbaarheid der mensen, door wie en in wie de Geest werkt. Het werk des Geestes is traditie. Inderdaad, maar deze stelling is niet omkeerbaar. En eerbied voor de traditie mag in de kerk nooit betekenen: ons veilig toevertrouwen aan de traditie. De exegese der Schrift is niet afgesloten, maar gaat onvermoeid voort. Deze arbeid heeft ongetwijfeld plaats ,,in de gemeenschap der heiligen", en gaarne val ik Prof. Bakhuizen van den Brink bij als hij de Hervormde kerk vermaant, meer uit de traditie van de kerk der eeuwen te putten dan zij gewoonlijk doet. Maar tegelijk zal de schriftuitlegging van iedere particuliere exegeet een verantwoording moeten zijn tegenover de traditie, met eerbied en toch fier, eerlijk en critisch, worstelend om waarheid en klaarheid, in het geloof dat Christus' Geest ook in deze gebrokenheid zijn kerk niet verlaat.

Waardering der Hervorming

,,Wij zijn overtuigd, dat een nieuwe confrontatie voor een reformatorische kerk geboden blijft en dat daartoe alle verworvenheden van het exegetisch en kerkhistorisch onderzoek dienen te worden benut, ook dan, wanneer dit tot nadere reformatie leiden moet." Aldus de Verklaring. Dit is taal naar mijn hart. Het is goed-reformatorisch gesproken. Als de hervorming zichzelf verabsoluteert is zij geen hervorming meer.

Des te groter is mijn ontsteltenis als ik de waardering lees, die Ds J. M. Gerritsen in zijn commentaar op bovenstaande regels aan de hervorming toekent. Hij noemt de hervorming slechts één uit de reeks van reformatorische bewegingen der kerk, o.a. Franciscus, Bernard, Cluny, reformatie, contra-reformatie (35). Daarmee wordt het onderlinge verschil slechts gradueel, niet principiëel. Viel bij de eerste bewegingen de nadruk meer op de evangeliën, bij de hervorming viel die op Paulus (36).

Dit acht ik een fatale miskenning van het wezen der reformatie. Zij is, vergeleken bij alle voorgaande reformatiebewegingen een co-

pernicaanse wending te noemen en de andere moeten slechts variaties heten op het antieke wereldbeeld. Tussen Ptolemaeus en Copernicus is geen synthese mogelijk, tussen Franciscus en Luther evenmin. Maar Ds Gerritsen zoekt die synthese. Hij betreurt het dat de kerk destijds de wijsheid niet had om de reformatie op te vangen en zo werd de scheiding definitief (36). Het ontbrak de Rooms-katholieke kerk echter niet allermeest aan wijsheid en het ontbreekt haar daaraan nog niet. Maar het ontbrak haar aan bekering, niet tot Paulus, waarop de reformatie min of meer eenzijdig de nadruk zou hebben gelegd, maar tot het ganse unisono-kerugma der Heilige Schrift.

Ds Gerritsen roept nu de kerken der hervorming met klem op zich nogmaals te reformeren. Dat is op zichzelf een legitieme oproep. Maar hoewel de schrijver meent, dat ook de kerk van Rome ,,dezelfde confrontatie moet doormaken, die kenmerkend is voor Luthers arbeid'', heeft zijn verlangen naar nadere reformatie toch het karakter van een verlangen naar het ,,hervinden van het evenwicht'' tussen de roomse en reformatorische eenzijdigheden. Natuurlijk ben ik met hem overtuigd, dat de reformatie nog waardevolle goederen kan putten uit het geloofsbezit van de kerk aller eeuwen, maar ik meen, dat men noch het rooms-katholicisme nòch de hervorming in hun wezen peilt als men meent, dat zij tot synthese kunnen geraken. De ecclesia catholica is niet bereikbaar door synthese, alleen door bekering.

Voortgezette incarnatie

De Verklaring spreekt uit ,,dat de geheel enige betekenis van de vleeswording des Woords, in haar de gehele schepping omvattende strekking, de uitgangspunten biedt voor een veel positiever relatie tussen natuur en genade, tussen schepping en herschepping, dan heden ten dage in de kerken der Hervorming in Nederland veelal gezien wordt''.

Reeds in het stuk van Ds Loos over ,,Vorm en Geest'', waar hij de vormen van het heil: bijbel, credo, sacramenten en apostolisch ministerium, toeschrijft aan de voortzetting van de incarnatie in de kerk aller eeuwen (22 vlg.), komt een incarnationalisme te voorschijn, een uitbreiding van de vleeswording des Woords, die de zin van dit heilsfeit, wel verre van die te verbreden, integendeel verengt. Het ,,einmalige'' factum, dat het Woord Gods vlees geworden is, vormt dan slechts de eerste phase van een eeuwig proces, dat Ds

Miskotte in zijn stuk over dit onderwerp definiëert als „het zich in verbinding stellen van de eeuwigheid met de tijd" (39). Bij zulk een beschouwing is het begrijpelijk, dat deze schrijver meent, dat we ons met het spreken over de incarnatie aan de rand van het terrein der wijsbegeerte bevinden. Inderdaad, als men de incarnatie opvat als een relatie van het eeuwige en het tijdelijke – ook al laat men de relatie God en wereld, Schepper en schepsel daar onmiddellijk op volgen (hetgeen iets anders is) – dan opereert men met philosophische categorieën en ik stel de vraag of men het dan nog wel over de bijbelse vleeswording des Woords heeft. „Ongetwijfeld is zij óók persoonlijke genadedaad Gods", zegt Ds Miskotte. Ik vraag, wat zij nog méér zou kunnen zijn. „Proces" luidt 't antwoord. Maar wat voor Godsbegrip zit daar achter? Is dit bijbels, israëlietisch gedacht? Ik moet met de grootste nadruk ontkennen dat wij ons met de incarnatie aan de rand van de wijsbegeerte zouden bevinden; wij zitten met haar midden in de theo-logie.

Laten wij de ineenvloeiing der incarnatie als daad Gods en als eeuwig proces toe, dan kan een kerk in dit proces allerlei onderbrengen, wat haar op enig tijdstip van haar bestaan maar te pas komt. Dit klinkt grof, maar het is zeer ernstig bedoeld. Een kerk, die zich identificeert met de voortzetting der incarnatie, is – in de grootste oprechtheid maar tevens in principiëel gebrek aan zelfcritiek – tot alles in staat. Het credo wordt dan gevolgd door latere „onfeilbare" leeruitspraken, het apostolisch ministerium verabsoluteert zich zelfs al meer, het einde is niet te zien en er kan van alles gebeuren, zoals er inderdaad van alles gebeurd is. Wat na langere of kortere tijd gemeengoed in het kerkelijke leven is geworden, wat onder aandrang van bewegingen onder het volk naar voren wordt geschoven, geldt dan op een zeker ogenblik als onvervreemdbaar goed van de leer of het leven der kerk en wordt als zodanig gecodificeerd. De kerk zelf is immers de voortzetting van de vleesgeworden Logos, zij behoeft niet meer onder de tucht van Christus te staan. „Het is", zo verzekert Ds J. M. Gerritsen, „niet denkbaar, dat er ooit enige tegenspraak zou zijn tussen wat het Nieuwe Testament te lezen geeft en dat wat de Kerk in een later stadium op grond van datzelfde gezag belijdt" (49). Moet ik hieruit afleiden, dat de schrijver b.v. het jongste geruchtmakende Maria-dogma der Rooms-katholieke kerk niet in tegenspraak acht met het Nieuwe Testament? Waarschijnlijk niet, want hij signaleert enige regels verder het gevaar dat een kerkelijk leergezag zich losmaakt van de Heilige Schrift. Maar ik had

zoëven gelezen, dat zulks niet alleen onmogelijk, maar zelfs ondenkbaar was.

In het verband der voortgezette vleeswording des Woords verwijt Ds Miskotte de reformatie de eenzijdigheid, dat zij wel de soteriologische, maar niet de kosmische betekenis der incarnatie heeft gezien (41). Toegegeven, dat de kosmische strekking van het werk van Christus in de kerken der hervorming veelal niet tot haar recht is gekomen, het eerherstel van deze kosmische strekking zal toch niet naast of tegenover, maar veeleer op grond van de soteriologische betekenis der incarnatie moeten plaats hebben. Zo mag ook een tekort in het nadenken over het *wezen* van Christus nimmer hersteld worden door dat in mindering te brengen op het nadenken over Zijn *werk*.

Het is waarlijk bijbels – Johanneïsch en Paulinisch – de incarnatie soteriologisch te verstaan. Het is zelfs in overeenstemming met het oude Niceense credo, waar de Logos wel in verband gebracht wordt met de schepping, maar de vléészording van de Logos uitdrukkelijk met onze verlossing (σωτηρία). De opvatting van J. H. Gunning, dat de incarnatie ook zou hebben plaats gehad als de zonde niet tussenbeide was gekomen, welke opvatting door Ds Miskotte zeer wordt gewaardeerd als een theologische mening, moet integendeel worden aangemerkt als een speculatie, een theo-sophie.

Ds Miskotte meent, dat de reformatie eenzijdige aandacht besteedt aan Christus' werk, met veronachtzaming van zijn wezen (42). Die tegenstelling deugt niet. Het werk van Christus is gegrond in zijn wezen. Het soteriologische is er bij de reformatoren nooit buiten het ontologische om. Reformatie en neo-protestantisme mogen niet over één kam geschoren worden. De hervormers waren intens geïnteresseerd bij het wezen van Christus, bij het trinitarisch en het christologisch dogma, juist ter wille van de soteria. Aan de schrijver is dat ook niet ontgaan, maar hij laat zich leiden door de foutieve tegenstelling werk en wezen, terwijl de ware tegenstellingen zijn: werk en toestand, daad en proces. De openbaring en incarnatie als toestand en proces is karakteristiek voor het oosterse christendom, dat voor ons westerlingen niet gemakkelijk te benaderen is, maar waarvan wij toch mogen zeggen, dat het zich meer laat leiden door philosophische overwegingen van een synthetische wereldbeschouwing, dan door de bijbelse, Israëlietische noties van het daadwerkelijke ingrijpen Gods in de historie.

Sacramentalisme

Aangaande de sacramenten komt ons geschrift op voor de heilsnoodzakelijkheid, het realistisch karakter en de symbolische meerwaarde ervan (55). Voor de doop beroept Ds P. Dijkstra zich op de oude kerk, met name op Augustinus (58). Gaat men er daarbij van uit, dat „het niet te verwachten is, dat de stem van de Oude Kerk veel in toonaard verschilt van het geluid, dat uit de H. Bladen der Schrift opklonk", omdat zij „het geluid van de H. overlevering heeft vastgelegd, de schrift gecanoniseerd" (58), dan elimineert men juist het verschil, dat er niettemin is en dat zelfs in de aangehaalde zinsneden door de schrijver min of meer wordt erkend („niet veel in toonaard"). De toonaard der Schrift, waarbij de aandacht gericht is op het handelen Gods in geschiedenis en eindtijd, is een andere dan die van het griekse denken, dat zich richt op het element en op de sacramentele handeling qua talis en op derzelver idealiteit en immanente kracht. Dit griekse, zowel platonische als aristotelische denken heeft zich meer en meer van de sacramentstheologie der oude kerk meester gemaakt.

De heilsnoodzakelijkheid van het sacrament mag ook niet op de klank af worden afgelezen uit Joh. 3 : 5 (56); Johannes is evenmin spiritualist als magisch-sacramentalist. Dit geldt ook van de andere apostelen. Ik houd het er voor, dat de reformatorische zienswijze, dat het sacrament allerminst on-overbodig, maar tevens niet principieel heils-noodzakelijk is, de beste benadering is van de nieuwtestamentische verhouding van teken en zaak. Inderdaad een benadering; het exegetisch onderzoek blijft gaande en wij zullen, goed hervormd, ons niet op zestiende-eeuwse theologoumena vastleggen. Maar dit onderzoek geeft evenmin aanleiding de oud-christelijke, c.q. augustiniaanse doopbeschouwing als onaantastbaar en normatief te aanvaarden. Weliswaar wil Ds Dijkstra zich hoeden voor een „grof-zinnelijke magische conceptie", doch daarvoor is zijn augustiniaanse nadruk op de symbolische meerwaarde van het sacrament geen deugdelijk middel. Met deze symbolische meerwaarde bedoelt hij de diepere ontroering, welke het sacrament wekt boven het directe, blote woord (59). Maar aldus gesteld boven het woord, krijgt het sacrament een vrijheid, die in de kerk gemakkelijk tot onbijbelse ongebondenheid en verzelfstanding bleek te leiden. Een symbolische meerwaarde van het sacrament boven de prediking, wil ik dankbaar erkennen: de boven-persoonlijke objectiviteit van het heil, de antispirituele strekking daarvan en de gelijktijdig-

heid met Christus, die in het sacrament tegenwoordig is, worden ons daardoor krachtig aan hart en zinnen gelegd. Het sacrament is ook naar de zienswijze der reformatoren waarlijk meer dan een bloot teken; zij wilden zelfs de formule „sacramentum continet gratiam" wel voor hun rekening nemen. Maar het sacrament bevat deze genade niet door een meerwaarde, een inhaerente kracht of macht, welke het element op zichzelf bezit, doch krachtens de werking des Geestes, die een zaak des geloofs is.

Na hetgeen ik te berde heb gebracht in mijn onlangs gepubliceerde lezing over de tegenwoordigheid van Christus in het avondmaal (Uitg. Callenbach, Nijkerk 1950) wil ik hier over het tweede sacrament niet veel meer zeggen. Alleen: als Ds Miskotte poneert, dat de leerstukken van transsubstantiatie en consubstantie ten opzichte van de wezenlijke tegenwoordigheid van Christus van secundaire aard zijn (70), dan stel ik daartegenover, dat deze leerstukken de aard der praesentia zodanig omschrijven, dat het niet meer de praesentia *Christi* geldt. En als hij de reële tegenwoordigheid wil onderscheiden van de materiële, dan vraag ik mij af, waarom hij dan een goed woord voor reservatie en adoratie der elementen kan over hebben.

Ds Miskotte meent ook dat een polemiek als die van de Heidelbergse Catechismus tegen de roomse offergedachte, niet die gedachte als zodanig, maar slechts een bepaalde exegese daarvan raakt, welke door de roomse kerk nimmer als dogma is vastgelegd (73). Ik moge daartegenover verwijzen naar Can. 3 van de 22e sessio van Trente (Denz. 950) waar aan het misoffer wel degelijk een verzoenend karakter wordt toegeschreven (propitiatorium). Daarom is het verwarrend, te spreken van een eeuwige offerande van Christus, „omdat Christus door Zijn bloed een eeuwige verlossing teweeggebracht heeft". Eeuwige offerande is gebleken, ook bij alle omzichtigheid, waarmee hedendaagse rooms-katholieke theologen daarover spreken, toch steeds weer te tenderen in de richting van een altijd weer herhaalde offerande; zelfs de repraesentatie-gedachte biedt tegen deze „Umdeutung" onvoldoende waarborg. Christus' ene offerande echter heeft eeuwige *geldigheid*; dat hebben de hervormers geleerd en tegelijk iedere, ook nog zo subtiele vorm van herhaling uitgesloten. Op dit bijbels gegeven mogen wij niet terugkomen.

Er bestaat geen gevaar, zoals Ds Miskotte meent, dat door de nadruk te leggen op het historisch-contingente gebeuren van incarnatie en kruis, het eeuwige koningschap van Christus en de kos-

mische afmetingen van zijn werk in de schaduw moeten komen. Integendeel, dit eeuwige kosmische koningschap rust op de ,,Eenmaligkeit'' van vleeswording en offer. Omdat de Zoon zich vernederd heeft, dáárom heeft God hem uitermate verhoogd en hem een naam gegeven boven alle naam (Philipp. 2 : 9).

Apostolisch episcopaat

Ds Loos verdedigt de apostolisch-episcopale successie, niet omdat deze rechtstreeks uit de Heilige Schrift zou zijn af te lezen (terecht!), noch uit behoefte aan autoritair, maar alleen aan wettig kerkelijk gezag. Hij grondt zijn verdediging op de volgende overwegingen. In het Nieuwe Testament is van eigenlijke opvolgers der apostelen nog geen sprake, wel in het onmiddellijk daarna volgende na-apostolische tijdvak, nl.: de figuur van de plaatselijke bisschop; de overdracht der apostolische bevoegdheden geschiedt door handoplegging. Voor deze laatste beroept hij zich op Timotheüs en Titus, die wel de apostolische bevoegdheid hebben bezeten, hoewel ze geen opvolgers der apostelen waren.

Dit is een gewrongen constructie. Het Nieuwe Testament zou geen opvolgers der apostelen kennen, maar waaruit blijkt dat de latere bisschop en hij alleen, het wel was? Uit de traditie, de unanimiteit van getuigen der vroege kerk. Is daarmee het monarchisch episcopaat legitiem? Neen, zegt Ds Loos, dat is het pas door de ,,wijding''. Maar die handoplegging wordt in het Nieuwe Testament gegeven aan figuren die geen opvolgers waren (Titus en Timotheüs). Er zit tussen het Nieuwe Testament en het monarchisch episcopaat een sprong, die zich niet laat wegredeneren.

Voor de constructie van dit apostolisch episcopaat dient verder de anglicaanse onderscheiding tussen ,,independent'' en ,,dependent ministry'', waarbij men dan uit het oog verliest dat zelfs de grens van het apostelambt in het Nieuwe Testament vaag is (hoe verhoudt zich Paulus tot de twaalven? Junias en Andronicus en waarschijnlijk Apollos werden ook tot de apostelen gerekend). De ononderbroken apostolische successie en wijding is historisch niet bewezen en in hoge mate onzeker. Ds Loos moet redeneren volgens een logica, die door de traditie wordt beheerst en waartussen ik enkele vraagtekens plaats: als de bisschop de opvolger der apostelen is geworden en als de, kerk zich daar nooit (?) tegen heeft verzet, dan heeft hij bovenal(?) de bevoegdheid om te ordenen, dan is hij de repraesentant van het essentiële (?) ministerium, dan moet (?) hij, die de sacramenten

(alleen de sacramenten?) wil bedienen, de wijding hebben en deze wijding moet de bisschoppelijke (?) wijding zijn. Een aantal zekerheden, die hier worden opgesomd, zijn op z'n minst historische onzekerheden en de onbetwistheid ervan steunt grotendeels op een argumentum e silentio. De klem, waarmee Ignatius het episcopaat verdedigt, doet vermoeden dat er destijds weerstand tegen bestond en het langzame tempo, waarin het in allerlei streken is doorgevoerd, eveneens. Ook het argument, dat door het apostolisch episcopaat de eenheid en continuïteit der kerk wordt gerepraesenteerd, is aanvechtbaar: de historie levert vele voorbeelden van bisschoppen, die de eenheid verbraken en de ware apostolische continuïteit verloochenden. Het is wonderlijk, dat men zich bij zulk een constellatie genoodzaakt ziet, de apodictische uitspraak van Ds Loos: ,,iedere kerkorde, die niet op deze wijze apostolisch is, berust op een constructie, om niet te zeggen op een fictie'', 180° om te keren en tegen zijn eigen redenaties te richten.

Mijn eigenlijke bezwaar gaat niet tegen de bisschop (daar valt over te praten), maar over de wijze, waarop het gezag van de bisschop sacramenteel wordt gefundeerd. Als drager der apostolische successie is hij eigenlijk niet *van* de kerk, maar staat *boven* de kerk (83). Ziedaar een depreciatie der kerk als lichaam van Christus. Zij hangt samen met de opvatting, welke wij reeds hebben ontmoet, dat de incarnatie zich voortzet in het leven der kerk. Dat achtte ik toen te veel eer voor de kerk te zijn, omdat daarmee de gebrokenheid der kerk in haar aardse gestalte wordt miskend. Thans blijkt ook het tegenovergestelde: aan de eer der kerk wordt aldus tekort gedaan. De incarnatie zet zich nl. voort in de bekende vier vormen der kerk: Heilige Schrift als kern en norm der traditie, credo, sacramenten en apostolisch episcopaat. Als nu het episcopaat de eenheid en continuïteit der kerk moet repraesenteren, dan kan ik daar slechts in lezen dat het moet functionneren als garantie voor de drie overige vormen. De episcopus is dan de eigenlijke interpreet der Schrift, de hoeder der traditie, de bewaarder van het credo, de enige die de geldigheid der sacramenten waarborgt. Bij de Kerk zelf, als lichaam van Christus, als vergadering van Gods kinderen, zijn de Heilige Schrift, het credo en het sacrament dus niet meer veilig. De bisschop, die niet van de kerk is, maar boven de kerk staat, een regelrecht gevolmachtigde van Christus, moet die veiligheid verschaffen. Het geloof, dat Christus zelf zijn kerk in àl haar geledingen, in de gemeenten en in de ambten, regeert, is hier

verdwenen. Christus is gevangen in een vorm van heilsbediening en kerkregering, die aan de eer van Hem en van zijn heilig lichaam, de kerk, te kort doet.

Het oecumenische vraagstuk: hervorming en catholiciteit is thans ook binnen de Herv. Kerk aan de orde gesteld. Het vraagt om een oecumenische en daarom juist ernstige en besliste, theologische en kerkelijke behandeling.

EEN ONHISTORISCHE SARTRE

DOOR

B. DELFGAAUW

Haarlem

In het April-nummer van dit tijdschrift tracht Prof. van Niftrik de betekenis van Sartre aan te tonen voor de theologie. Hij zegt daartoe achtereenvolgens iets over de lichamelijkheid, de historiciteit en de vrijheid volgens Sartre. Bij de behandeling van het eerste punt moet mijn uiteenzetting van Sartre in ,,Wat is Existentialisme?" (1e dr. 1948) het ontgelden. Het merkwaardige is verder, dat er op de beschouwingen van Prof. van Niftrik eigenlijk niets aan te merken is, maar dat zij desondanks uitermate onbevredigend zijn. De reden van dit laatste is hierin gelegen, dat de drie genoemde thema's bij Sartre weliswaar verrassende gezichtspunten bieden voor wie in de existentie-philosophie niet thuis is, maar dat men hen oorspronkelijker en grondiger vindt uitgewerkt bij andere existentie-philosophen.

Onze korte aantekening valt in twee delen uiteen. Vooreerst moeten wij antwoorden op de kritiek, die Prof. van Niftrik op ons boekje uitoefent (blz. 264–265). Vervolgens moeten wij onze stelling toelichten, dat men de thema's van lichamelijkheid, historiciteit en vrijheid elders grondiger en oorspronkelijker behandeld vindt dan bij Sartre. De zaak staat ongeveer zo: wie deze thema's bestudeert bij Sartre i.p.v. bij Marcel, Merleau-Ponty, Heidegger en Jaspers, doet als iemand, die Barthiaanse thema's vindt in de werken van Prof. van Niftrik en in zijn geestdrift voor deze thema's vergeet het werk van Barth zelf te raadplegen. Daar wij kort moeten zijn, neme men met enkele summiere indicaties genoegen.

A. De kritiek van Prof. van Niftrik op mijn boekje raakt eigenlijk de kern van de zaak niet. Het gaat hier om een verschil van interesse. Prof. van Niftrik zoekt, wat hem belangrijk voorkomt in de phaenomenologische analyses van Sartre met het oog op zijn theologisch denken. Ik beschouw daarentegen Sartre's werk enkel en alleen van het gezichtspunt van de philosooph en vraag daarom naar de innerlijke cohaerentie van dit werk, naar de samenhang in casu van ontologie en phaenomenologie. Daarbij constateer ik een breuk tussen beide en geef daarvan meteen de reden aan: Sartre heeft zich de weg tot een werkelijke eenheid van phaenomenologie en ontologie afgesneden

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

door zijn cartesiaans *cogito*. Het komt mij voor, dat Prof. van Niftrik niet voldoende beseft, waarom het hier gaat, omdat hij Heidegger niet kent. Heidegger is er voortdurend op uit, het cartesiaanse dualisme tussen *pensée* (âme, conscience) en *étendue* (corps, matière) te overwinnen. Daarom komen zelfs de termen *Bewusztsein* en *Leib* ternauwernood bij hem voor en spreekt hij voortdurend over het *Dasein*, als over de menselijke eenheid: *die menschliche Realität*. Het gaat er bij Heidegger om, hoe dit Dasein in de wereld staat.

Bij Sartre zien wij nu de volgende merkwaardige ombuiging van Heidegger in cartesiaanse richting, waardoor echter een onoverkomelijke contradictie wordt binnengehaald. Sartre stelt de term Dasein gelijk met *la réalité humaine*, juist zoals Heidegger, maar vervolgens ook met *la conscience* of *l'être pour soi*. De mens wordt hier dus – lijnrecht in strijd met de bedoelingen van Heidegger – herleid tot zijn bewustzijn. Is het wonder, dat wij Sartre een cartesiaan noemen en niet meer begrijpen, wat de rol van het lichaam is, als de mens identiek is met zijn bewustzijn? Sartre maakt zich hierover niet veel zorg en voert in het tweede deel van *L'Etre et le Néant* het lichaam rustig als component van de mens in, na eerst deze invoering onmogelijk gemaakt te hebben.

Prof. van Niftrik zegt nu: ,,Het gaat m.i. echter *niet* aan Sartre vast te nagelen op zijn metaphysische beschouwingen, die inderdaad berusten op het dualisme van en soi en pour soi, en zijn phaenomenologie als een bijkomstigheid, als een vaststelling achteraf, te beschouwen. Men zal de ontologie van Sartre toch moeten zien in het licht van zijn phaenomenologie, die het grootste deel van ,,L'être et le néant'' beslaat'' (blz. 265). Dit betekent, dat een philosooph niet meer naar consequentie zou mogen vragen, als de bekritiseerde auteur maar knappe phaenomenologische beschouwingen geeft! Overigens willen wij niet ontkennen, dat er bij Sartre een verband bestaat tussen ontologie en phaenomenologie. Zij hebben ongetwijfeld een gemeenschappelijke wortel, die men het duidelijkst in *La Nausée* uitgesproken vindt: de walging. Het is de walging, die enerzijds de grondtoon der phaenomenologische analyses van *L'Etre et le Néant* is, anderzijds ook de splitsing tussen *être pour soi* (bewustzijn) en *être en soi* (dingen) te voorschijn roept. De dialectische onmogelijkheid van het bewustzijn, enerzijds de dingen, anderzijds zichzelf te vatten *is* juist de walging. Doch dit alles doet niets af aan het feit, dat volgens Sartre het bewustzijn de mens *is* en de knappe analyses der lichamelijkheid in het tweede deel van *L'Etre et le Néant* bijgevolg

in de lucht hangen. Dit ontneemt niet alle waarde aan deze phaenomenologie, maar betekent wel, dat de dualiteit ziel-lichaam bij Sartre in het geheel niet overwonnen is. Daar het Prof. van Niftrik juist om de overwinning dezer dualiteit te doen is, is het zo vreemd, dat hij niet ziet, hoe zij bij Sartre juist aan de grond van heel zijn denken ligt. Wat Prof. van Niftrik zoekt, moet hij zoeken bij Heidegger en Marcel, die hij zelfs niet noemt, of bij Merleau-Ponty, die hij wel vermeldt, maar niet gelezen heeft.

Wij vragen ons daarenboven af, waarom Prof. van Niftrik polemiseert tegen de enkele onnozele bladzijden, in *Wat is Existentialisme?* aan dit vraagstuk gewijd, en zich niet de moeite heeft gegeven onze systematische uiteenzetting te lezen in het *Tijdschrift voor Philosophie: Heidegger en Sartre* (Jrg. X, blz. 289–336; 403–446). Hij zou daar de tegenstelling tussen Daseinsphilosophie en philosophie de la conscience uitgewerkt gevonden hebben en hebben kunnen zien, hoe zeer Sartre Heidegger's overwinning op het dualisme weer ongedaan tracht te maken. Wij moeten er hier nu verder mee volstaan, enkele korte aanwijzingen te geven betreffende de drie door Prof. van Niftrik speciaal behandelde punten.

B I. De theorie der lichamelijkheid – die in de Duitse existentiephilosophie vrijwel ontbreekt – is in de Franse existentie-philosophie het eerst naar voren gebracht door Gabriel Marcel. Marcel neemt op verschillende plaatsen zijn uitgangspunt in de onhoudbaarheid van twee formules: Je suis mon corps – en: J'ai mon corps. Er is tussen mij en mijn lichaam noch een identiteits- noch een bezits-verhouding. De lichamelijkheid vormt een vraagstuk sui generis, dat niet als een oplosbaar probleem te denken is, maar enkel als een beschouwbaar mysterie. Men vindt over dit mysterie tal van opmerkingen overal in het werk van Marcel. Wij wijzen hier slechts op een hoogst belangrijk opstel uit *Du refus à l'invocation* (Parijs 1940): *L'Etre incarné repère central de la réflexion métaphysique*. Marcel is een moeilijk auteur en men zal dit opstel enkel kunnen begrijpen in het licht van Marcel's fundamentele metaphysische onderscheidingen: problème-mystère; avoir-être. Men zal dan echter zien, hoezeer de jongere Franse existentie-philosophen, ook al gaan Sartre en Merleau-Ponty dan in een geheel andere richting, van Marcel afhankelijk zijn. In dit verband moet ook opgemerkt worden, dat het être-au-monde van Sartre niet alleen teruggaat op Heidegger's in-der-Welt-sein, maar ook op het être-au-monde, dat men reeds in de eerste werken van Marcel vindt.

II. Het valt mij niet moeilijk het eens te zijn met hetgeen Prof. van Niftrik over de historiciteit van de mens zegt. De analyse van de gulzigheid – als ik het zo noemen mag – op blz. 269–270 is zelfs voortreffelijk en laat scherp één van de twee punten uitkomen, waarin Sartre ook m.i. zeer oorspronkelijk werk heeft verricht. (Het andere punt is dat van de walging, die de mens noodzakelijk overstroomt, als hij zich van God losscheurt.) In soortgelijke ontledingen, als Prof. van Niftrik hier geeft van de gulzigheid, laat Sartre met een ongeevenaarde scherpte en helderheid uitkomen, wat het eigene is van de menselijke zijnswijze in tegenstelling tot de zijnswijze van het ding. Dit is een vraagstuk met vele vertakkingen: het raakt evenzeer de vrijheid als de historiciteit, die elkaar overigens noodzakelijk insluiten. Moet men op het genoemde punt de betekenis van Sartre erkennen, dan blijft het toch zaak niet te vergeten, dat in menig opzicht de historiciteit grondiger is behandeld door Heidegger en Jaspers. Voor Sartre is beslissend geweest Heidegger's uiteenzetting van het vraagstuk in *Sein und Zeit*, deel 2, hfdst. V: *Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit* (blz. 372–404). Daarnaast is ook Jasper's invloed op Sartre niet te onderschatten. In het bijzonder heeft het hoofdstuk *Geschichtlichkeit* uit Jaspers' *Philosophie* (1e druk, Berlijn 1932, 2e deel, hfdst. 6, blz. 118–148) op Sartre doorgewerkt. Wil men weten wat het moderne denken over de historiciteit heeft opgeleverd, dan zal men toch allereerst naar de twee genoemde hoofdstukken van Heidegger en Jaspers moeten zien: anders loopt men gevaar het latere niet te begrijpen.

III. Hoever ik – als katholiek – theologisch van Prof. van Niftrik afsta, blijkt op dit punt veel duidelijker dan in de beide voorafgaande, waarbij ik dikwijls met Prof. van Niftrik mee kan gaan. Doch dat is hier niet ter zake (men zie eventueel mijn artikel *De christen-academicus en de wetenschap* in *Studia Catholica*, Mei 1950, blz. 165–170). Het gaat er hier enkel om, mijn verwondering uit te drukken over de verwaarlozing der oorspronkelijke bronnen door Prof. van Niftrik. In het vorige punt gaven wij reeds aan, waarin Sartre's analyse der vrijheid of historiciteit (vanuit dit gezichtspunt hetzelfde) oorspronkelijk is. Overigens is dit de uitwerking van een gedachte van Marcel, die aan het begin van een penetrante analyse der vrijheid schrijft: „...je reste transcendant aux conditions dont je cherche à faire dépendre ma propre réalité" (Journal métaphysique, blz. 119). Verderop vinden wij een gedachte, die door Sartre verwaarloosd is en die – naar het ons voorkomt – juist zeer belangrijk zou zijn voor de

gedachtengang van Prof. van Niftrik: „Mais sans doute faut-il dissocier radicalement les idées de choix et de liberté" (blz. 228). Zou men voor een „christelijke ethiek der vrijheid" juist ook geen kennis moeten nemen van opstellen van Marcel als *Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance* en *Obéissance et fidélité* uit *Du refus á l'invocation* (Parijs 1940), en *Appartenance et disponibilité.* en *La fidélité créatrice* uit *Homo viator* (Parijs 1944). Doch van al deze gedachten heeft vermoedelijk alleen de eerstgenoemde Sartre rechtstreeks beïnvloed. Systematisch is de invloed hier sterk van bepaalde passages uit Heidegger's *Sein und Zeit* en eveneens uit diens *Was ist Metaphysik?* en *Vom Wesen des Grundes* (beide van 1929). Ook aan Jaspers moet hier gedacht worden, b.v. aan het hoofdstuk *Freiheit* uit diens *Philosophie* (deel II, hfdst. 6, blz. 175–200). Het denken van deze auteurs over de vrijheid heeft zeker diepere visies te bieden aan de theologie dan dat van Sartre. Met dat al is het niet overbodig hier op te merken, dat er wel het een en ander geschreven is over Sartre's afhankelijkheid van Heidegger, maar weinig of niets over zijn afhankelijkheid van Marcel en Jaspers. Ten overvloede voegen wij hier aan toe, dat ons insisteren op deze drie namen geenszins andere invloeden te kort wil doen, zoals die van Descartes, Maine de Biran en Bergson. Het ging er ons slechts om er op te wijzen, dat het weinig zin heeft te spreken over Sartre's betekenis voor de theologie, als de betekenis van Sartre's bronnen voor de theologie zeker groter is.

EEN GEDEVALUEERDE SARTRE

DOOR

G. C. VAN NIFTRIK

Amsterdam

De critiek van Dr Delfgaauw op mijn artikel in dit tijdschrift is typisch het oordeel van de philosooph over de theoloog. Over de theologie mag namelijk iedereen in Nederland meepraten, maar de philosophie is een terrein voor de ingewijden alleen. Gij kent Heidegger niet, zegt Dr Delfgaauw. Gij hebt Merleau-Ponty niet gelezen, zegt Dr Delfgaauw. Gij hebt mijn stuk „Heidegger en Sartre" niet gelezen, zegt Dr Delfgaauw. Gij hebt geen kennis genomen van de opstellen van Marcel, zegt Dr Delfgaauw. Het requisitoir is vernieti-

gend. Ik begrijp zelf niet waar ik de moed vandaan haal nog iets terug te zeggen.

Ik zal mij niet verdedigen door een opsomming te geven van hetgeen ik als theoloog dan wél over de existentiephilosophie heb gelezen. Het ging er mij niet om een philosophische verhandeling te schrijven. Dat zou ik niet durven en niet kunnen. Mijn opstel dient zich ook niet als een philosophische verhandeling aan. Het ging mij om de betekenis van *Sartre* voor de theologie. Dat staat boven mijn stuk. Het ging mij om Sartre. Dr Delfgaauw is van mening, dat ik beter over Heidegger had kunnen schrijven. Waarom deed ik dat niet?

Niet de naam van Heidegger, niet de naam van Marcel, maar wél de naam van Sartre is op aller lippen. Wanneer men ergens spreekt over Sartre, is er vooral onder de jeugd een overweldigende belangstelling. De romans en toneelstukken van Sartre worden door zeer velen gelezen. Heidegger is alleen onder de philosophen beter bekend. Nu heeft de R.K. Kerk Sartre op de index geplaatst. Nu is Prof. Dr S. U. Zuidema voortdurend bezig de volstrekte verwerpelijkheid van Sartre te verkondigen. Kan Dr Delfgaauw nu niet begrijpen, dat ik als theolóóg (en ik pretendeer helemaal niet een philosooph te zijn) het goed en nodig vond in een *theologisch* tijdschrift ook eens een ánder geluid te laten horen? Het ging mij niet om de philosophie als zodanig. Het ging mij er om duidelijk te maken, dat de kinderen der duisternis soms wijzer zijn dan de kinderen des lichts. Daarom sprak ik over de duisterste onder de kinderen der duisternis. Theologen schrikken gauw, als zij van ,,nihilisme" en ,,atheïsme" horen. Zij menen snel dáár niets te zoeken te hebben. Daarvoor heb ik de *theologen* willen waarschuwen. Meer niet! En als zij niet meer van Sartre schrikken, dan stellig niet meer voor Heidegger.

Bovendien meen ik, dat men als theoloog *in philosophicis* eclectisch te werk mag gaan. Alles is uwe! Niet alleen Heidegger, maar ook Sartre!

Het was dus voor mij een práctische quaestie om hetgeen ik als theoloog wilde zeggen, vast te knopen aan Sartre. En het was óók provocérend bedoeld.

Dr Delfgaauw meent, dat de verhouding van Sartre tot Heidegger ongeveer vergeleken kan worden met die van mij tot Karl Barth. Die vergelijking gaat in meer dan één opzicht niet op. In mijn geschriften kan men vrij getrouw de mening van Barth terugvinden, terwijl Dr Delfgaauw Sartre juist ziet als een versléchtering van Heidegger. Men

kan ook niet zeggen, dat Sartre zonder meer een leerling van Heidegger is. Ik ben een heuveltje vergeleken bij de Alp Barth, terwijl Heidegger en Sartre bergtoppen zijn naast elkaar. Ik zou de afhankelijkheid van Sartre met betrekking tot Heidegger niet willen overdrijven. Is het werkelijk waar, dat men de voor de theoloog belangrijke dingen bij Heidegger beter kan vinden dan bij Sartre? Ik meen, dat Dr Delfgaauw Sartre devalueert. Of hij dit doet als philosooph dan wel als R.K. gelovige, waag ik niet te beslissen, nu mijn philosophische ignorantia zo in alle openbaarheid is bewezen. Marcel Reding (ook R.K.) schrijft: „Sartre hat vor Heidegger den ausgesprochenen Vorzug, dass er das Ich-Du-Verhältnis kennt" (*Die Existenzphilosophie*, Düsseldorf 1949, S 90). Dat betekent voor een *theoloog* nog al iets. Als dat wáár is, heeft Sartre grotere theologische relevantie dan Heidegger.

Hans Redeker schrijft in zijn boek „Existentialisme" (Amsterdam 1949) over de grotere „zindelijkheid" van Sartre's bewustzijnsanalyse, wars van alle Heideggerse duisternissen (blz. 286). Waarom mag *ik* dan geen voorkeur hebben voor de Franse luciditeit van Sartre?

En Barth schrijft in een bespreking van Sartre: „Hier am ehesten könnte man meinen, so etwas wie eine ferne Erinnerung an christliche Erkenntnis aufblitzen zu sehen" (*Kirchliche Dogmatik*, III, 3, S 398). Wat Barth hier op één bepaald punt ziet „aufblitzen", meende ik op meerdere punten te zien. Vandaar, dat ik over Sartre schreef.

Overigens blijf ik ontkennen, dat de phaenomenologische beschouwingen van Sartre in de lucht zouden hangen. Ik meen, dat Dr Delfgaauw de kloof tussen ontologie en phaenomenologie bij Sartre overdrijft. Er is hier méér dan alleen dualisme. Sartre heeft op geniale wijze in *L'être et le néant* (Le regard) aangetoond, hoe de lichamelijkheid van de mens als en soi kan worden opgenomen in het pour soi.

Neen, Dr Delfgaauw devalueert Sartre. Of Heidegger groter is dan Sartre zal de toekomst leren. *Ik* wilde over Sartre schrijven, en niet over Heidegger. De philosophie van Sartre is voor mij theologisch belangrijk geworden. Daaraan wilde ik uiting geven. Ik heb Sartre niet willen onttrekken aan de philosophische critiek van Dr Delfgaauw. Ik beschouw Sartre óók niet als het eindpunt van de philosophische ontwikkeling. Ik zie echter niet in, waarom ik beter over Heidegger had kunnen schrijven. Straks komt een ander en zegt, dat ik toch beter bij Kierkegaard en Nietzsche terecht had gekund voor hetgeen ik had te zeggen.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

K. H. E. de Jong, *Oosters-Hellenistische Mysteriën*, Servire, Den Haag 1949 (40 pp. 8° min.).

Dit boekje vertoont de bekende exactheid, oorspronkelijkheid en beheersing der materie, welke de auteur eigen zijn. Het geeft vaak meer inlichting en inzicht dan men verwachten zou. Men kent Renan's bewering, dat Mithras de oude wereld veroverd zou hebben als Christus er niet was geweest, een stelling, die nog altijd naklinkt (b.v. Preisker, *N.T. Zeitgesch.* 1937, p. 171). Onze auteur zegt, terecht, op p. 40: ,,ware... het Christendom bezweken, dan zou zeer zeker niet de Mithrasdienst, maar de Isisreligie de heerschende in Europa geworden zijn." Als ferment in de hermeneutiek van het N.T. en de Oudchristelijke documenten is het weinige, dat wij van de mysteriereligies weten van zoveel betekenis, dat wij gaarne de aandacht op dit welgeslaagde kleine boek vestigen.

Leiden J. de Zwaan

OUDE TESTAMENT

G. Ch. Aalders, *Genesis*, Kampen 1949, 3 dln. Tweede dr.

Het standpunt van de Gereformeerde hoogleraar mag bekend worden geacht. De bijbelse berichten moeten genomen worden zoals ze daar staan. Elk woord is drager van de openbaring Gods. De menselijke factor, die in het ontstaansproces van de bijbelse verhalen naar het oordeel van velen een rol van betekenis heeft gespeeld, wordt in deze Schriftbeschouwing vrijwel geheel geëlimineerd. Zo geeft volgens Prof. A. het boek Genesis in zijn geheel echte geschiedenis. Er zijn geen mythen, sagen of legenden, ook niet in de capita I-XI. Gen. III b.v. geeft een werkelijk gebeurd verhaal. De slang heeft echt gesproken. Want, ,,als Gods Woord zegt dat de slang gesproken heeft, aanvaarden wij dat zonder meer als een feit" (I, 129). Dat ook bij een andere opvatting van dit verhaal Gen. III even goed Gods Woord blijft, is een gedachte die bij de auteur eenvoudig niet in het gezichtsveld komt. Dit alles maakt een discussie met vertegenwoordigers van deze richting bij voorbaat onmogelijk, daar hier immers de ene Schriftbeschouwing tegenover de andere staat.

Overigens mag aan Prof. A. niet de gelukwens onthouden worden, dat aan hem kennelijk het charisma geschonken is om van een zo dor geval als een commentaar op meer dan één plaats een boek te maken, dat men slechts node en met een glimlach op de lippen weer uit handen legt. Een enkel citaat moge deze bewering staven. Het betreft de pericoop Gen. VI 1, 2. Gelijk bekend, een zeer oude crux. Wie zijn hier immers de *bᵉnē 'ᵉlohīm?* Volgens Prof. A. de vrome afstammelingen van Seth. ,,Wat ons hier wordt medegedeeld is, dat de beide linies (bedoeld zijn de afstammelingen van Seth en Kaïn) zich op de duur niet van elkander gescheiden hielden: er kwam door huwelijksgemeenschap vermenging van vrouwen-

zaad en slangenzaad. De eerste stap ging daarbij van de linie der godvrezenden uit (sic!); zij zagen de bekoorlijkheden van de Kaïnietische vrouwen, die er harerzijds vermoedelijk ook wel werk van zullen hebben gemaakt om er zeer bekoorlijk uit te zien, en zij lieten zich door deze wereldse schonen inpalmen. Zo kwamen er „gemengde huwelijken" tot stand, met al de schadelijke gevolgen daaraan verbonden" (I 199). Van al dit minder fraais staat weliswaar geen woord in de tekst, maar men zal moeten erkennen dat het aardig gevonden is. We weten nu tenminste waar al die nare gemengde huwelijken vandaan komen.

H. A. BRONGERS

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

E. F. LATKO, O.F.M., *Origen's Concept of Penance*, Diss. Univ. Laval, Quebec, Canada 1949.

In de rij van geschriften, waarin R.K. auteurs pogen Origenes te redden voor hun kerk, is het geschrift van Pater Latko een der meest vergaande. Allereerst blijkt dit in de keuze van het onderwerp. Origenes' ideeën over de boete hebben toch, zowel bij R.K. schrijvers als bij anderen, de naam uitermate heterodox te zijn geweest. Als op dit punt de grote Alexandrijn gerechtvaardigd kan worden, wat staat dan nog aan zijn heiligverklaring in de weg?

De naïveteit, waarmee dit betoog over de strijd om de boete, „which agitated the Church even (sic!) till the Middle Ages", is geschreven, amuseert en ergert de lezer in gelijke mate. Dat een mens, zelfs een adspirant-kerkvader, gelijk Origenes in de ogen van Pater Latko is, een worsteling kan moeten doormaken om met zichzelf tot klaarheid te komen inzake godsdienstige dogmata – bepaaldelijk als deze voorwerp zijn van contemporaine, felle discussies als het sacrament van de boete in de eerste helft van de derde eeuw –, komt bij deze Amerikaanse geestelijke niet op. Origenes is blijkbaar meer onberoerd gebleven dan de kerk zelf „even till the Middle Ages"!

Latko's stelling is deze: Origenes gebruikt voor de grote en goddelijke genade van de vergeving van zonden het woord *ἄφεσις*, voor de sacramentele boete ten overstaan van de kerk en haar dienaren het woord *μετάνοια*. – Waarschijnlijk, en m.i. is Latko hier juist, ontleent Origenes deze onderscheiding aan zijn leermeester Clemens van Alexandrië –. De taak van de Schr. is nu te bewijzen, dat Origenes overal waar hij de bisschoppen het recht van de vergeving der zonden ontzegt, niet de *μετάνοια*, maar de *ἄφεσις* bedoelt. Dit lukt niet altijd, zoals bijv. met de passage, waarin Origenes de sleutelmacht aan de heilige, niet aan de priester toebedeeld acht, en waarin hij uitdrukkelijk bestrijdt, dat een priester, die zondigt en ontrouw is, de zonde kan vergeven (*Comm. Mth XII. 14*). Latko erkent, dat deze plaats „grote moeilijkheden" biedt, evenals andere van dezelfde inhoud (p. 79), maar met een verwijzen naar „de algemene strekking" van het betoog (welke deze is, blijkt echter niet), wordt Origenes wederom de haven van het Rooms-Katholicisme binnengeloodst. Als een objectievere

behandeling van dezelfde problematiek moge tenslotte gewezen worden op het voortreffelijke boek van de Jezuïet J. Daniélou, *Origène* (1948), dat de boete behandelt op p. 80 *e.v.* Hoewel ook Daniélou m.i. te ver gaat in het „legaliseren" van Origenes, erkent hij toch, dat deze in de ogen van een Rooms-Katholiek „va trop loin en liant à la sainteté la validité du pouvoir des clefs" (a.w., p. 83). W. DEN BOER

Kerkelijke Klassieken. Inleidende beschouwingen over geschriften van oude en nieuwe kerkvaders, verzameld door J. HAANTJES en A. VAN DER HOEVEN, met medewerking van H. Berkhof, A. F. N. Lekkerkerker, C. C. de Bruin, P. J. Meertens, W. J. Kooiman, G. C. van Niftrik, H. Mondt en O. Noordmans. Uitg. H. Veenman & Zonen, Wageningen 1949, 390 blz., geb. f 12,50.

Van een tiental auteurs, theologen en literatoren, zijn in deze bundel studies verzameld over een even groot getal kerkelijke geschriften, die door hun blijvende betekenis in de loop der eeuwen het praedicaat „klassiek" verworven hebben. Dr Berkhof schetst Athanasius' „De Incarnatione Verbi" als apologetisch geschrift en als getuigenis der oosterse geloofsopvatting. Dr Lekkerkerker toont aan, hoe de „Confessiones" van Augustinus een neerslag zijn van diens geestelijke worstelingen, geen monoloog, eerder een lofprijzing en verantwoording aan God, maar ten aanhoren der gemeente, en hoe dit geschrift staat op de grens tussen Rooms-Katholicisme en Protestantisme, tussen Renaissance en Christendom. Dr de Bruin bespreekt de „Imitatio" van Thomas a Kempis, een weinig oorspronkelijk werkje, maar klassiek document der moderne devotie, en hij behandelt de vraag wat het de kinderen der Hervorming, met name hun, die in een verkeerd begrepen navolging van Luther aan de navolging van Christus voorbijgaan, heeft te zeggen. In de verheven mystiek van Ruusbroec's „Chierheyt der gheestelicker brulocht" leidt Dr Meertens de lezer in door een uitvoerige paraphrase. Prof. Kooiman tekent de geweldige beslissingen over geloof en leven, die er vallen in Luther's „Von der Freiheit eines Christenmenschen". Aan Calvijn's „Institutio", met name aan het schriftprincipe, de verhouding van wet en evangelie, de beschouwing over het toekomstig leven en de praedestinatieleer daarin, is het stuk van Prof. van Niftrik gewijd. De historische achtergronden en de theologische kenmerken van de Heidelbergse Catechismus worden uiteengezet door Dr van der Hoeven. Dr Haantjes schrijft over Bunyan's „Pilgrims Progress", de voor- en nadelen der allegorische schrijfwijze en de theologische ligging van dit karakteristieke werk der nadere reformatie. Ds Mondt dwaalt door de „Pensées" van Pascal, maar verdwaalt er niet in, wijst veeleer de lezer de weg. Tenslotte Kohlbrügge's „Festpredigten", aan de hand waarvan Dr Noordmans een korte, boeiende schets van diens prediking en theologie levert.

Alle schrijvers geven historisch en theologisch verantwoord werk. Biographische bijzonderheden en cultuur- en kerkhistorische beschouwingen ontbreken niet; waar nodig wordt de echtheid en oorspronkelijk-

heid van het betreffende geschrift onderzocht. De medewerkers blijken geboeid te zijn door en liefde te hebben opgevat voor hun onderwerp, staan critisch tegenover andere beoordelaars, maar waar het pas geeft ook tegenover de figuur die zij behandelen. Het gaat niet aan, bij een zo grote verscheidenheid van stof, hier in te gaan op allerlei détails. De redacteuren van dit fraai uitgegeven en geïllustreerde verzamelwerk zijn er in geslaagd, à propos van deze literaire hoogtepunten een dwarsdoorsnede door de kerkgeschiedenis te leveren, die het voordeel biedt dat ze de lezer beweegt, zelf de lectuur van deze klassieke geschriften ter hand te nemen en die hem daarbij een betrouwbare gids kan zijn. Er verschijne nog eens zo'n bundel; de kerkelijke klassieken zijn nog lang niet uitgeput, men denke slechts aan de schrifturen van Cyprianus, Anselmus, Kierkegaard, Gunning en vele anderen. W. F. DANKBAAR

J. LINDEBOOM, *Austin Friars*. Geschiedenis van de Nederlandse Hervormde Gemeente te Londen 1550–1950, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage 1950, 203 blz., ingen. f 9,60; geb. f 12,—.

In verband met het vierhonderdjarig bestaan van de Nederlandse gemeente te Londen heeft Dr Lindeboom haar geschiedenis beschreven. Achtereenvolgens bespreekt hij: I. Stichting en stormen. De eerste jaren der gemeente. II. Kracht naar binnen en naar buiten. Handhaving der leer. III. Handhaving der zedetucht en philanthropisch sociale activiteit. IV. De betrekkingen tot andere Hervormde kerken in Nederland en Engeland. V. De verhouding der gemeente tot staat en kerk. De strijd met aartsbisschop Laud. VI. De gemeente in de 17de en 18de eeuw. VII. De lotgevallen van het kerkgebouw. De gemeente in de 19de en 20ste eeuw.

De schrijver waarschuwt tevoren, dat hij niet volledig kan zijn, maar alleen de hoofdlijnen wenst te tekenen. In deze poging is hij, dunkt ons, uitnemend geslaagd. Zeker, de geschiedenis van de gemeente is niet overal en altijd even belangrijk. Maar Dr Lindeboom weet toch het wezenlijke vast te houden, en ons een boeiend beeld van wat er in hoofdzaak in verband met Austin Friars gebeurd is, te geven. Aan belangwekkende gedeelten ontbreekt het niet. Tot de interessante stukken rekenen wij het gedeelte over de 16de eeuw (1 vgg.), over de strijd met Laud (115 vgg.), en de bespreking van de lotgevallen van de laatste tijd (171 vgg.).

Tal van bijzonderheden trekken onze aandacht. Ook hier zijn de Luthersen tegenover de uit Londen uitgeweken Hervormden zeer onverdraagzaam (20 vgg.). De bisschop van Londen speelde een belangrijke rol in de Nederlandse gemeente (30 vg., en elders). Over Velsius en Haemstede vinden wij hier allerlei bijzonderheden (38 vgg.). De Dordtse predikant Hendrik van den Corput vraagt ook hier onze aandacht (58). Een onderzoek naar het leven van deze man zou dunkt ons veel kunnen opleveren. In de gemeente te Londen waren er heel weinig twisten op theologisch gebied (152). Duraeus oordeelde gunstig over deze Hervormde

kring (160). Dr Lindeboom wijst op de betekenis van het werk van Hessels (167 vg.) en schetst ons de predikanten Adama van Scheltema, Baart de la Faille en Van Dorp. Twee bijlagen brengen ons het charter van Eduard VI en een lijst van de predikanten.

Het boek is ook in het Engels verschenen. Een zestal platen illustreren de tekst. Vooral kerkhistorici zullen deze studie met genoegen lezen.

v. RHIJN

PRACTISCHE THEOLOGIE

HERBERT H. FARMER, *Dienaar des Woords*. Nijkerk, G. F. Callenbach, geb. f 2,90.

In dit boekje wordt over de prediking gesproken op een wijze zo eenvoudig en zo direct, dat niet alleen menig predikant, maar ook menig gemeentelid er veel aan zal hebben.

Dit neemt evenwel niet weg, dat dit toch een boekje is, speciaal voor predikanten en voor hen zou ik het zeer hartelijk willen aanbevelen, want het is een oproep om de pastorale taak der prediking vooral niet uit het oog te verliezen. „De prediking (p. 23 a.v.) is die Goddelijke reddingsdaad in de geschiedenis, die 2000 jaar geleden begon met de komst van Christus en Zijn persoonlijke verhouding tot mannen en vrouwen en die de eeuwen door voortgezet is in de persoonlijke betrekkingen der verlosten (waaruit de ware Kerk bestaat), die zich nu op mij richt en waarmede ik nu als een mens, die onverbrekelijk verbonden is met andere mensen in deze tegenwoordige tijd geconfronteerd word."

Deze stelling uit het eerste hoofdstuk wordt in de volgende vier uitgewerkt, waarbij de nadruk gelegd wordt op twee punten: de persoonlijke ontmoeting, die de prediking moet betekenen en de behoefte om concreet op de noden van het heden in te gaan. B. TER HAAR DZ.

DOGMATIEK

T. W. MANSON, *The Church's Ministry*, Londen, 1948, VI + 112 pp., 8° min.

Het uitgangspunt is: belangstelling niet voor wat de verschillende gezindheden missen, maar voor wat zij hebben. Wat zij bereiken is belangrijker dan dat, waarin zij tekort schieten! Dit ziende, moet men 't feit, dat de Kerk het lichaam van Christus is, eerbiedig en onvervaard *au sérieux* nemen en nagaan wat *die* werkelijkheid insluit. De S. hoopt Christenen van alle confessies scherper bewust te maken van hun *werkelijke* eenheid in het lichaam van Christus, die men wèl kan verdonkeren, maar niet vernietigen. De dienst der Kerk is een voortzetting van die van Jezus als Messias. Er is maar één „essentiële dienst" in de Kerk, nl. die van de verrezen en altijd aanwezige Heer zelve. Alle andere diensten zijn afgeleid, afhankelijk en functioneel. Zij zijn alle functies van het lichaam van Christus door organen van dat lichaam. Bijgevolg is het de Kerk, die

„apostolisch" is, en is de apostel een orgaan van de Kerk. De „geldigheid" van welk ambt ook hangt aan (*a*) de roeping van Christus en de gave van Zijn Geest en (*b*) datgene, dat saam te vatten is als „de merktekenen van een apostel". Kerkelijk gezag in de ordening tot het ambt bestaat in het erkennen en aanvaarden van wat *Christus* aan Zijn kerk schenkt. Tussen de ecclesia militans en de ecclesia triumphans kan men onderscheiden, maar het is niet reëel om onderscheid aan te nemen tussen de zichtbare en de onzichtbare kerk: er bestaat maar één lichaam van Christus. De ware taak van hen, wien de „hereniging" ter harte gaat, is om dieper te beseffen en volmaakter uit te drukken wat reeds als eenheid *bestaat* door de wil van Christus. Die eenheid gaat onze scheidingen te boven en wederstaat ze. Zij bestaat ondanks scheidingen, banvloek en wederzijdse ontzegging van de titel van Kerk.

Manson gaf hier een *libellus aureus*, vanuit Britse situatie geschreven, maar juist daarom bij ons van belang. Immers dáár zijn factoren als b.v. het „congregationalisme" openbaar en georganiseerd werkzaam, die bij ons meer ondergronds bleven. De N.T.-ische en historische gegevens komen tot hun recht op een wijze, die zelden geëvenaard is, grondig, glashelder en onvervaard. Het vinde bij ons vele lezers onder de leiders en door vertaling in nog bredere kring.

Leiden J. DE ZWAAN

Herderlijk schrijven van de Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk betreffende de Rooms-Katholieke Kerk. Boekencentrum N.V., Den Haag. 94 blz. Ingenaaid f 1,65.

Het is iets, waaraan wij nog maar weinig gewend zijn, dat de synode der Ned. Herv. kerk spreekt in een boek, dat zich tot het lezend Nederlands publiek richt. Niet dat deze hoogste vergadering der kerk zelf schrijft – zij geeft opdracht, behandelt in de volle vergadering, hetgeen tengevolge van de opdracht inkomt, geeft het geschrevene zo nodig weer in bewerking en brengt het tenslotte coram populo als de stem der N. H. kerk. Dat zo iets op deze wijze geschiedt, is verblijdend, maar dat een „schrijven betreffende de Rooms-Katholieke kerk" op deze wijze wordt gepubliceerd is vanwege het onderwerp een teken van leven, dat wij generaties lang gemist hebben. Bovendien openbaart het een eenstemmigheid in die kerk, die er dan toch maar is. Bij zulke uitingen komt de gedachte op, dat wij voor de „agressieve politiek" van Rome in zeker opzicht dankbaar moeten zijn.

De toon van dit boek is waardig en stijlvol. Bovendien is het een behoorlijke eenheid, hoewel door verscheidene personen geschreven en bewerkt. Het is niet alomvattend; over kerk en overheid wordt niet gehandeld; de voorrede zelf vermeldt dit. Dat van R.K. zijde de opmerking gemaakt wordt „men heeft ons niet ten volle begrepen", zal vermoedelijk van alles, wat van buitenaf over Rome geschreven is, worden gezegd; inderdaad ziet men een zeer gequalificeerde religie slechts ten dele, wanneer men er niet binnenin is. Maar dat er hier door be-

hoorlijk geschoolde theologen ernstig is onderzocht en geschreven, valt niet te ontkennen. In hoeverre dit geschrift populair genoeg is, valt niet te bepalen. Een provinciaal dagblad is gemoedelijker van stijl, maar vakmatige kennis wordt toch in dit geschrift bij de lezer niet verondersteld. Dit is een prestatie, gezien de zaak waarover het gaat. De volgorde der hoofdstukken is aanvechtbaar, maar niettemin zit er lijn in. Dat „de werken" zover van „de genade" afgeraakt zijn door de behandeling tussenin van sacrament en ambt, heeft zijn bezwaar; maar de samenhang van genade en sacrament is even vanzelfsprekend, als die van sacrament en ambt. De moeilijkheid van twee zo verschillende vormen van Christendom in één samenleving wordt moedig aangepakt. Ook aan de andere zijde zijn er wel critische geesten, die hier met moeilijkheden ernst willen maken; vandaar dat het goed is om van Ned. Hervormde zijde hierover te spreken. Toch wil men zich in dit geschrift aan officiële en niet aan partiële gegevens en uitingen houden (blz. 4). Zelfs wagen de schrijvers zich aan de beantwoording van de vraag „is er een nieuwere eenheid mogelijk?" (blz. 78 v.v.). Optimisme spreekt er uit het voorzichtige antwoord niet; men vermijdt feitelijk te antwoorden; Gods wegen zijn immers hoger dan de onze. Dat er evenwel veel beweging in de R.K. kerk is op theologisch gebied, valt niet te ontkennen; in hoeverre dit alleen maar golven, of wel degelijk een stroming is, zal de tijd leren. In de paragraaf over de zonden der R.K. kerk en onze zonden is een punt aangeroerd, waarover men het wederzijds eens kan zijn zonder verder te komen. Het Hervormde geschrift wil hier het kerkelijk farizeïsme ernstig vermijden; terecht. Maar daar ligt de vraag naar de onfeilbaarheid der kerk niet: de Heer der Kerk vergist zich niet en voorzover Zijn lichaam het Zijne is, is het rein, omdat het gereinigd is. Maar in hoeverre geldt dit voor een kerk, die zich de kerk noemt? Wat is de verhouding van het mystieke lichaam van Christus en de in het kanoniek recht gegeven en daardoor bepaalde kerk? Daarover meen ik dat ook binnen Rome het laatste woord nog niet gesproken is.

Aan het geheel is een memorandum over de processie toegevoegd en een viertal bladzijden latijnse citaten uit Denzinger; moge dit laatste de lezer niet afschrikken, het boek zelf wordt door teveel citaten niet geschaad. De lezerskring in ons volk kan niet groot genoeg zijn. [1])

B. v. d. S.

J. H. Bavinck, *Religieus besef en Christelijk geloof*. J. H. Kok N.V., Kampen 1949, 198 blz.. Prijs f 4,90.

De Gereformeerde zendingshoogleraar heeft de Nederlandse theologische litteratuur verrijkt met een werk over het probleem, dat in de theologische discussie van de laatste decennia een centrale plaats heeft gekregen, nl. dat van de verhouding tussen de religie als algemeenmenselijk verschijnsel en het christelijk geloof. Het bestaat uit drie hoofdstukken, waarvan het eerste „Aard en ontplooiing van het religieus

---

[1]) Het dezer dagen verschenen „antwoord" van 5 R.-Katholieken kon in deze recensie nog niet worden betrokken.

besef" descriptief gehouden is en een boeiend overzicht geeft van het religieuze besef, zoals dat in de loop der eeuwen in de gehele mensheid aan de dag is getreden. De schrijver analyseert dit besef en vindt er deze elementen in: totaliteitsbeleving, normbesef, betrokkenheid op een hogere macht, verlossingsbehoefte, levensleiding. Volgens de schrijver is de betrokkenheid op een hogere macht centraal, eerst daardoor ontvangt het religieus besef eigenlijk het kenmerk van religie (blz. 75). In een paragraaf over „religieuze beseffen in de moderne cultuur" zegt hij, dat juist dit centrale moment daar wezenlijk ontbreekt. „Er groeit een geslacht op, voor hetwelk God metterdaad niet veel anders is dan een lang vergeten woord uit oude geschriften, en dat er niet de minste rouw meer om gevoelt, dat het Hem verloren heeft" (blz. 91). Maar: „uit de onbegrepen diepten van het mensenhart komen toch iedere keer weer, op onverwachte momenten, warme golfstromen van religieuze beleving boven" (blz. 92).

In een volgende paragraaf wordt het probleem der natuurlijke religie zoals dat sinds de 18de eeuw in discussie geweest is, besproken. Dit begrip wordt afgewezen. „Maar er is toch wel iets anders". Met allerlei beelden tracht de schrijver dit andere te omschrijven: een soort van raam, waarbinnen het religieuze denken der mensheid zich bewegen moet, knooppunten, waarom zich gedachten concentreren, richtingwijzers, magnetische punten. De laatste paragraaf van dit eerste hoofdstuk handelt over „religieus besef en psychologie", waarbij Freud en Vestdijk aan de orde komen. Hier wordt volgens de schrijver „de mysterieuze grens van ons wetenschappelijk kunnen en zoeken" benaderd. Hier kan alleen vanuit geloof verder gesproken worden. Ook Freud en Vestdijk doen dat, als zij de religie psychologisch „verklaren" (blz. 109). De grote vraag wordt nu: „heeft het religieus bewustzijn iets met God te maken?" (blz. 111)

Hoofdstuk II gaat – uiteraard in vogelvlucht – na, „wat de eeuwen ervan dachten". Eerst laat de schrijver zien, dat de Bijbel de „algemene openbaring" duidelijk leert, zij het ook niet zo abstract, maar veel meer persoonlijk als gemeenlijk de theologie het deed. Achtereenvolgens komen dan Paulus, de kerkvaders, Thomas Aquinas, Calvijn, Hegel, Troeltsch, Barth en Brunner aan het woord. Tenslotte beproeft de schrijver in hoofdstuk III – onder dezelfde titel als het hele boek – een oplossing van het probleem, dat wel zeer gecompliceerd gebleken is, te geven, waarbij hij met grote onafhankelijkheid van geest te werk gaat: aandachtig heeft hij naar de grote denkers der eeuwen geluisterd, van allen heeft hij geleerd, maar geen van hen wordt critiekloos gevolgd.

Uitgangspunt is Rom. 1 : 18 v.v. Het gaat hier om „de zelfopenbaring Gods in de wereld", niet om de menselijke religie (blz.164). Calvijns uitgaan van een „semen religionis" in de menselijke ziel is daarom reeds eerder door de schrijver gecritiseerd (blz. 146 – 148). Paulus' betoog is z.i. veel objectiever. Het grote probleem is nu echter, dat Paulus hier enerzijds zegt: „hoewel zij (de heidenen d.w.z. de mensen buiten de kring der bijzondere openbaring) God kenden" terwijl hij elders onmiskenbaar duidelijk zegt, dat zij God *niet* kennen (Hand. 17, Efeze 2 : 12 enz.).

De schrijver zoekt een oplossing met behulp van het aan de psychologie

ontleende begrip ,,verdringing''. Paulus' woorden: ,,die de waarheid in ongerechtigheid ten onder houden'' (Rom. 1 : 18) worden met dit begrip toegelicht. Daarnaast komt dan het begrip ,,vervanging'', naar aanleiding van Paulus' woorden in vers 25 : ,,zij hadden de waarheid Gods vervangen door de leugen''. Op hetzelfde moment, dat de mens door de algemene openbaring getroffen wordt, verdringt hij haar (in een onbewust proces) en vervangt hij haar door een religie van eigen maaksel. Even verder gebruikt de schrijver het beeld van de droom: een indruk uit de buitenwereld wordt door de slapende opgevangen en dan in de droom gemaakt tot de kern van een geheel andersoortige reeks van gedachten. Zo doet de mens met Gods algemene openbaring. ,,Die openbaring dringt op hem aan, dwingt hem om te luisteren, maar zij wordt op hetzelfde moment ,,ten-onder-gehouden'', ,,verdrongen'', en de enkele, geheel uit het verband gerukte momenten eruit, die in het menselijk bewustzijn blijven haken, worden tot kernen, waarom zich een geheel andersoortig verband van gedachten gaat kristalliseren'' (blz. 179). Alleen de prediking van het Evangelie van Jezus Christus kan in deze donkerheid licht brengen. ,,In Hem staat de waarheid, de lang verdrongen en afgewezen waarheid in haar volle levende kracht voor de mens. Er ligt in zijn woorden altijd iets van het ,,Ik was wel bij U, maar gij waart niet bij Mij'' (blz. 180). De in hoofdstuk I genoemde vijf momenten in het religieus besef worden door de ontmoeting met Christus geheel veranderd, ,,wedergeboren'' (blz. 180 – 186). ,,Er bestaat dus geen continuiteit tussen het Evangelie en het menselijk, religieus besef, er bestaat wèl continuiteit tussen het Evangelie en dat wat achter het menselijk religieus besef ligt, namelijk de algemene openbaring Gods'' (blz. 188). In de Christen voeren het christelijk geloof en het religieuze besef een verbeten strijd (blz. 189 v.). De zendingsarbeid moet neen-zeggen tegen de religieuze beseffen der mensheid, maar ja-zeggen tegen de spraakloze spraak van Gods zelfmanifestatie in de wereld'' (blz. 191).

Het belang van het onderwerp en de ongemeen boeiende wijze van behandeling rechtvaardigen m.i. deze vrij uitvoerige weergave. Het meest wordt men getroffen door de bijzondere gave van de schrijver, om zich in allerlei uitingen van ,,religieus besef'' in te leven en ze a.h.w. existentiëel mee te voelen en te denken. Wat de door hem voorgestane oplossing betreft, deze is ongetwijfeld belangwekkend èn belangrijk: enerzijds houdt zij eraan vast, dat de religieuze beseffen der mensheid ,,iets met God te maken hebben'', anderzijds, dat Gods bijzondere openbaring in Christus er lijnrecht tegenin gaat. Waar het de schrijver tegenover de krasse afwijzing van de natuurlijke theologie en van ieder ,,aanknopingspunt'' door Barth om te doen is, is ,,de presentie van God in het levensgebeuren, in de persoonlijke geschiedenis van ieder mens en in de geschiedenis der volkeren'' (blz.116). Hij doet Barth echter geen recht, wanneer hij meent, dat deze de mens los zou willen denken van de openbaring Gods (blz. 176), de drie banden van K.D. III getuigen van het tegendeel. Mijn critiek op de opvatting van de schrijver zou ik in de vorm van enkele vragen willen gieten. Is het begrip ,,verdringing'' als een psychologische realiteit bedoeld of als een *beeld* voor een psychologisch

niet te vatten werkelijkheid? Alleen het laatste is m.i. aanvaardbaar, want wanneer het eerste de bedoeling zou zijn, zou door een psychanalytische behandeling de verdringing kunnen worden opgeheven en zou de mens dus buiten Christus om tot ware Godskennis kunnen komen, hetgeen de schrijver zeker niet bedoelt. Maar als hier dus slechts beeldsprakig van ,,verdringing'' sprake kan zijn, is het de vraag, of dit beeld wel verhelderend is en of het door het gevaar van psychologisch misverstand (waartegen de schrijver zich op blz. 175 zelf verweert) niet verwarrend werkt. Is het niet zo, dat de mens eerst achteraf, na de ontmoeting met Christus, kan inzien, dat hij ,,niet te verontschuldigen'' was, omdat ,,hetgeen van God gekend kan worden in hem openbaar was'' (Rom. 1)? En dat het dus geen zin heeft hem vóór die ontmoeting reeds aan te spreken op een wijze, alsof hij dit wel zou kunnen inzien? Is er in dit betoog niet toch een tendens om de religies der mensheid en het christelijk geloof op één noemer te brengen (paragraaf 11), tendens die elders weer doorkruist wordt door die andere, welke de discontinuiteit tussen religieus besef en christelijk geloof poneert? Komt hieruit soms voort, dat Calvijns krasse woord: de lampen der algemene openbaring ,,branden tevergeefs'' (blz. 144), door de schrijver gemitigeerd wordt (het mag ,,niet in volstrekte zin verstaan worden'', blz. 171)? Ik kan mijn vragen samenvattend ook aldus formuleren: Als J. G. Hamann ergens over de algemene openbaring spreekt, zegt hij: ,,Die Schuld mag aber liegen, woran sie will (ausser oder in uns): wir haben an der Natur nichts als Turbatverse und disiecti membra poetae zu unserem Gebrauch übrig''. Hier wordt ,,de mysterieuze grens van ons wetenschappelijk kennen en zoeken'' in acht genomen; ik vraag mij echter af, of in dit boek niet soms grensoverschrijdingen plaats vinden en of niet wordt getracht rationeel doorzichtig te maken, wat alleen als een geloofsmysterie kan worden aanvaard, nl. de relatie van de mens tot God als die van een opstandig schepsel. Desniettemin spreek ik gaarne mijn bewondering en dankbaarheid uit voor deze tot mee-denken en -worstelen stimulerende studie. E. JANSEN SCHOONHOVEN

G. C. Berkouwer, Dogmatische studiën. De voorzienigheid Gods. Uitg. J. H. Kok N.V., Kampen, 336 blz. Geb. f 6,90.

Wederom een boek van deze dogmaticus, ditmaal iets uitvoeriger dan de tot dusver verschenen banden. Wederom een verdienstelijk geschrift, boeiend ook voor de geïnteresseerde niet-vakman. Wij beginnen weer een crisis-hoofdstuk als inleiding te lezen. Daarop volgt een iets zwaarder, maar geen duister hoofdstuk over de kennis der providentie. Dan over de ,,onderhouding'', over de ,,regering'' en over de ,,concursus''; deze drie zijn bij uitstek dogmatisch. Tenslotte een drietal over de geschiedenis, het wonder en de theodicee. Tesamen een voortreffelijke opzet, makkelijker te overzien dan de indeling van de hoofdstukken zelve; slechts het laatste munt uit door een helder overzicht van de inhoud in de opgave daarvan op de laatste pagina's. De meeste hoofdstukken beginnen met een zeer summier bijbels overzicht; dit wordt gevolgd door een brede discussie met tijdgenoten. In deze discussie komen ditmaal verscheidene

Amerikaanse geestverwanten aan de orde, vooral in hoofdstuk III. Geregeld verschijnen Bavinck en Kuyper in de besprekingen en menigmaal Barth, Ten aanzien van de laatste is de beoordeling van diens Christologische theodicee het meest interessante, evenwel haast te bondig. Het zal interessant zijn, dit werk te vergelijken met de zo juist verschenen 7e band van de Kirchliche Dogmatik, dat ditzelfde onderwerp, de voorzienigheid, behandelt en de schrijver nog niet bekend was. Soms is de behandeling van aangrenzende opvattingen van andere theologen-tijdgenoten zo omvangrijk, dat het een zekere onrust over het boek brengt, temeer omdat er zo vele punten behandeld moeten worden. Maar misschien is dit voor een zo belezen theoloog onvermijdelijk, – de schrijver doet dit op zijn zozeer gewaardeerde serieuze wijze. Toch zou men juist bij een onderwerp als dit, de schrijver helemaal van uit Bijbel en gebed zijn inzichten willen horen uitspreken, ongestoord door opinies van anderen en onbewogen door theologische geografie der richtingen. Temeer waar de ,,providentia'' van huis uit geen bijbels begrip is en toch een levend deel van de theologie, uit het getuigenis van profeten en apostelen opgekomen.

BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

H. DE VOS, *De wijsbegeerte van de godsdienst.* Servire, Den Haag, 1950, 86 blz., geb. f 1,90.

Voor de bekende Servire's Encyclopaedie was 't aan Prof. de Vos opgedragen om in zeer kort bestek een overzicht te geven van de problemen van de wijsbegeerte van de godsdienst. Het moest dus populair zijn; maar in 80 bladzijden geeft men per se te weinig voor hen, die er wat van afweten, en per se niet genoeg voor wie dit onbekend terrein is.

Het boekje laat zich vlot lezen en aan het slot vindt men een register van namen en een van zaken. Deze beide zijn niet onberispelijk. Het eerste register is onvolledig en met enige fouten. Vergelijkt men beide, dan vraagt men zich bv. af, waarom Deïsme en Dialectische theologie onder de namen (op een paar na alle van personen) en Theïsme en Pantheïsme in het zakenregister vermeld staan. W. LEENDERTZ

A. J. DE SOPPER, *Signalen.* De Erven F. Bohn N.V., Haarlem, 1950, 205 blz., geb. f 7,50.

Prof. de Sopper heeft in ,,Signalen'' de stukjes verzameld, die hij indertijd in het Algemeen Handelsblad voor de ,,Zondagmorgen'' schreef.

Ik herinner mij nog goed, hoe ze mij toen dikwijls gepakt hebben: fris, puntig en up to date. Als ik ze nu herlees verplaatsen ze mij in een periode, die achter mij ligt. W. L.

Wijsbegeerte en levenspractijk. De betekenis van de wijsbegeerte der wetsidee voor velerlei levensgebied. Onder redactie van H. J. Spier en J. M. Spier. J. H. Kok N.V. te Kampen, 1948.

Onder bovengenoemde titel zijn een aantal opstellen van verschillende schrijvers gebundeld en wel de volgende: Wijsbegeerte en levenspractijk door Ds J. W. Tuinderman †, Wijsbegeerte en Kerk door Ds J. M. Spier, Wijsbegeerte en prediking door Ds H. J. Spier, Wijsbegeerte en huwelijk door Ds S. J. Popma, Wijsbegeerte en staatsleven door Dr J. P. Mekkes, Wijsbegeerte en kunst door Dr K. J. Popma en N. A. Weddemeyer Krol, Wijsbegeerte en economisch leven door Dr J. Ridder †, Wijsbegeerte en sociaal leven door Dr E. Diemer, Wijsbegeerte en jeugdbeweging door C. Schout, Wijsbegeerte en schoolleven door A. Janse, Wijsbegeerte en techniek door Ir H. van Riessen, Wijsbegeerte en vakwetenschap door Ds J. M. Spier. De bedoeling is de betekenis van de wijsbegeerte der wetsidee aan te tonen voor de genoemde levensgebieden.

Het is onvermijdelijk, dat in een werk van zoveel verschillende medewerkers herhalingen voorkomen. Meer dan eens komt men een korte uiteenzetting van de beleden wijsbegeerte tegen. Ook vindt men herhaaldelijk een summiere weergave van bestreden wijsgerige stromingen, die, zoals zo dikwijls met dergelijke al te beknopte karakteristieken het geval is, er net naast zijn. In het algemeen echter heeft men al te veel herhalingen weten te voorkomen.

Ik begin met enkele ondergeschikte bezwaren. Daar zijn in de eerste plaats verschillende wonderlijke opmerkingen. Wat van het Modernisme (26) en van de Ethische theologie (213) gezegd wordt, is beslist onjuist. Het is niet waar, dat de niet-schriftuurlijke filosofie opgaat in heilsleer (33). Zonde is het leven naar links (36, 44); waarom niet naar rechts? Een denkfout is zonde (36). De zonde schijnt gevolg van beperktheid te zijn (126). De scholastiek is toch wel wat anders dan ijdele speculatie (34). Hoogst gekunsteld is de verbinding van het geloof met de verschillende andere functies (50). De economische waardering van de Christen zal geschieden naar het belang voor het Koninkrijk Gods (31); wat zegt de Gereformeerde winkelier daarvan? Dat Holland in de Gouden Eeuw zoveel meer koloniseerde en zoveel meer scheepsruimte bezat dan andere landen, is het gevolg van het Calvinistisch geloof (53); een merkwaardige toepassing van het sola fide. De grote momenten in onze vrijheidsstrijd zijn de Tachtigjarige Oorlog, de Synode van Dordt en de stichting van de V.U. (78). Trouwens, Christus schijnt niet alleen de Kerk, maar ook de V.U., compleet met de wijsbegeerte der wetsidee, gesticht te hebben (40). De noodzaak van kleding dateert van na de zondeval (119). Tegen de democratie wordt hevig gefulmineerd (82 v., 89), zonder dat er iets anders en beters voor in de plaats gezet wordt.

Natuurlijk wordt ook weer irriterend vaak gesproken over de wijsbegeerte van de wetsidee als de Calvinistische wijsbegeerte, waarbij het opvalt, dat Calvijn zelden, Kuyper vaker en Van Vollenhoven en Dooyeweerd heel vaak geciteerd worden. Kuyper wordt trouwens wel

heel hoog gesteld; aan hem is het blijkbaar te danken, dat er een met succes gevoerde schoolstrijd geweest is (78).

Ernstiger is het bezwaar, dat in het inleidende hoofdstuk het begrip levenspractijk onvoldoende ontleed wordt. Wat de practische kennis inhoudt, is elders veel beter gezegd, bv. door Prof. van der Leeuw in zijn „Inleiding in de theologie”. Men krijgt uit de uiteenzettingen in dit hoofdstuk en elders de indruk, dat volgens de wijsgeren van de wetsidee de naieve mens, die nog niet tot wetenschap, laat staan tot wijsbegeerte gekomen is, intuïtief (dit woord wordt herhaaldelijk gebruikt) in het bezit van een complete levens- en wereldbeschouwing is, die weliswaar doordacht en verdiept moet worden, maar die, mits de betrokkene slechts Christen is, toch waar is. Duidelijk wordt dit zelfs uitgesproken in de laatste alinea van blz. 174; men vergelijke ook blz. 23v. Men wordt herinnerd aan de uitdrukking „proletarische levens- en wereldbeschouwing”, die een tijdlang in bepaalde kringen gangbaar was, maar waar men in het algemeen de onhoudbaarheid reeds lang van heeft ingezien. In elk geval getuigt een dergelijke overtuiging van een merkwaardig optimistischen kijk op de mens. Dat gaat zelfs zover, dat de eenvoudige gelovige of de eenvoudige Schriftgelovige of het Calvinistische volk klaarblijkelijk in het bezit is van de normen, om alles, ook de wijsbegeerte, mee te beoordelen (16, 37, 60). De uitdrukking „eenvoudig schriftgeloof” trof mij ook nog elders (179). Dergelijke uitspraken schijnen bepaalde kringen zeer te stichten; zij maken anderen lichtelijk onpasselijk. Zij duiden volgens hen op een sentimentele romantisering van „het volk” of „de massa”, waarvan men de motieven liever niet nagaat.

Van een eigenaardig optimisme getuigt ook de nauwe verbinding van cultuur en Koninkrijk Gods (53), maar nog veel meer een der grondpijlers van de gehele wijsbegeerte der wetsidee, nl. de betekenis, die aan de wedergeboorte wordt toegekend. Het hart van de Christen is wedergeboren en nu kent hij ondanks de zonde, die er ook nog is, de waarheid en wel op alle terreinen, is hij althans in staat deze te leren kennen. De wedergeboorte brengt dus de mens in een andere toestand; zij maakt een ander mens van hem en daardoor wandelt hij nu principieel in de waarheid in de meest uitgebreide zin des woords; men zie duidelijke uitlatingen op blz. 12, 48, 214. Deze wedergeboorte voltrekt zich reeds in de kinderdoop (48); de ambtsmagie wordt hier afgewezen, maar de woordmagie dreigt toch zeker.

Hiermee is meteen een bezwaar tegen de wijsbegeerte der wetsidee in haar geheel genoemd. Het is nu niet de gelegenheid uitvoerig op haar in te gaan. Enkele bezwaren mogen toch gememoreerd worden. Een daarvan is, dat het wetsbegrip wel een heel ongelukkig begrip is, om fundamenteel voor een filosofie te zijn. Verder, dat deze wijsbegeerte lang niet zo origineel is, als zij voorgeeft te zijn. Men vindt verschillende denkbeelden ook elders, gewoonlijk, op zijn zachtst gezegd, niet minder duidelijk, doordacht en gefundeerd ontwikkeld. Slechts ontbreekt dan de zeer aparte terminologie, die de wijsbegeerte van de wetsidee tot een esotorische geheimleer dreigt te maken. Wanneer men echter wat gewoner taal sprak en ook het verwante elders wilde erkennen, zou het

minder gemakkelijk vallen, de antithese vol te houden, die men nu onophoudelijk poneert. Trouwens, wat als doel van de wijsbegeerte der wetsidee genoemd wordt (9, 84), is dat van elke wijsbegeerte, n'en déplaise al het kwaad, dat van deze gezegd wordt. Als betrekkelijk afzonderlijk en centraal leerstuk blijft dan over de leer van de souvereiniteit in eigen kring, ook al een product van naieve levenswijsheid, zij het dan ook van die van Kuyper (157). Dat aan een dergelijk begrip echter vele onderstellingen ten grondslag liggen, die waarlijk niet alle van schriftuurlijke aard zijn, is langzamerhand wel gebleken. Trouwens, het aantal en de soort der wetskringen (bv. 33, 48, 158) haalt men niet uit de Schrift, maar uit de ervaring.

Intussen is ,,the proof of the pudding in the eating". Dit boek is in zekere zin een proef op de som. Kan de wijsbegeerte der wetsidee ons licht verschaffen over de verschillende besproken levensgebieden, dan zou dat nu moeten blijken. In dit opzicht stelt het boek zeer teleur. Belangrijke gedeelten hadden even goed door anderen geschreven kunnen worden, zij het dan dat deze enkele termen weggelaten zouden hebben, die bijkomstig zijn. Wat bv. over het huwelijk en over de techniek gezegd wordt, is zeker niet het monopolie van de aanhangers van de wijsbegeerte der wetsidee. Het artikel over het economisch leven is een liberaal stuk met een christelijke saus. De bijdrage over de kunst werkt wel meer dan de genoemde met de beleden wijsbegeerte, maar brengt ons niets verder. Zo zou ik door kunnen gaan. De conclusie moet zijn, dat het boek teleurstellend is. Wat er waardevol in is, kan niet op rekening gesteld worden van de wijsbegeerte der wetsidee en waar deze met het betoog beheerst, wordt ons inzicht niet verhelderd. De vrees is gerechtigd, dat deze wijsbegeerte eerder een belemmering dan een bevordering betekent van het wijsgerig denken in de kringen der Gereformeerde Kerken. Het blijkt immers, dat theologen uit deze kringen, die zich om de genoemde wijsbegeerte niet bekommeren, wel bevruchtend op het geestelijk leven werken. Ik denk bv. aan de dogmatische studiën van Prof. Berkouwer en de ethische van Prof. Brillenburg Wurth. Van waarlijk eetbare vruchten van de boom van de wijsbegeerte der wetsidee merkt men helaas weinig.

Het blijkt, dat het doortrekken van de politieke antithese op wijsgerig terrein alleen maar onvruchtbaarheid tot gevolg heeft.

H. DE VOS

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

G. J. HEERING, *Geloof en openbaring*, 3e dr., Van Loghum Slaterus, Arnhem 1950, 495 blz., geb. f 19,50.

EM. HIRSCH, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, C. Bertelsmann, Gütersloh 1950.

C. G. HOWIE, *The Date and Composition of Ezekiel*, Soc. of Biblical Literature, Philadelphia 1950, 121 p.

A. Oepke, *Das Neue Gottesvolk*, C. Bertelsmann, Gütersloh 1950, 524 S., D.M. 28.—.

J. G. Hamann, *Sämtliche Werke*, I, *Das Tagebuch eines Christen*, Verlag Herder, Wien 1950, 349 S.

J. Lindeboom, *Austin Friars, Geschiedenis van de Ned. Herv. Gemeente te Londen* 1550–1950, M. Nijhoff, 's-Grav. 1950, 203 blz.

K. Jaspers, *Wijsgerig Geloof* (vert. J. C. van Dijk), H. D. Tjeenk Willink en Zn., Haarlem 1950, 175 blz.

Joh. Calvijn, *De Artikelen van de Faculteit der H. Godgeleerdheid te Parijs*, G. F. Callenbach, Nijkerk 1950, 109 blz., ing. f 2,25.

G. Koch, *Die christliche Wahrheit der Barmer theologischen Erklärung*, Chr. Kaiser, München 1950, 60 S.

P. Schempp, *Der Einzelne und die Gemeinschaft in Christus*, Chr. Kaiser, München 1950, 40 S.

B. Klein Wassink, *Credo Quia Absurdum* (diss. Gron.), Van Gorcum en Comp., Assen 1950, ing. f 4,50, geb. f 5,90.

P. H. Muller, *C. Studd, cricketer en zendeling*, H. C. Voorhoeve, 's-Grav. 1950, 48 blz.

J. M. S. Baljon Jr., *Twee grondleggers van de moderne Islam*, H. C. Voorhoeve, 's-Grav. 1950, 23 blz.

H. van der Linde en F. Thijssen, *De situatie van de Protestanten in Spanje*, Boekencentrum, 's-Grav. en Het Spectrum, Utr. 1950, 99 blz.

F. W. Grosheide en S. Greydanus, *Jacobus en Judas* (Korte Verklaring), J. H. Kok N.V., Kampen 1950, 124 blz., geb. f 2,75.

G. Ch. Aalders, *Esther* (Korte verklaring), J. H. Kok N.V., Kampen 1950, 112 blz., geb. f 2,50.

G. Ph. Widmer, *Les Valeurs et leur signification théologique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1950, ing. Frs. 7.50.

W. von Loewenich, *Menschsein und Christsein*, C. Bertelsmann, Gütersloh 1950, 129 S., D.M. 4.—.

H. C. Rümke e.a., *Twijfel en Geloof*, U.M. Holland, Amst. 1950, 220 blz., geb. f 6,90.

B. Delfgaauw, *Beknopte Geschiedenis der Wijsbegeerte*, I, Het Wereldvenster, Amst. 1930, 160 blz.

Ake Andrén, *Introductorium Theologicum*, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1950, 235 p.

E. Mayer, *Dialektik des Nichtwissens*, Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel 1950, 376 S.

Jos. C. M. Fruytier S. J., *Het woord Μυστήριον in de Catechesen van Cyrillus van Jerusalem*, Centr. Drukkerij, Nijmegen 1950, 196 blz., ing. f 3,90.

G. Ch. Aalders, *Genesis* I, 2e dr. (Korte Verklaring), J. H. Kok, Kampen 1950, 317 blz.

Descartes, *Vertoog over de methode* (ingel. door H. J. Pos), Wereldbibl., Amst. 1950, geb. f 3,—.

M. van Rhijn, *Gedichten en Gestalten uit de Evangeliën*, G. F. Callenbach, Nijkerk z.j., 172 blz., geb. f 4,90.

J. E. VAN BRAKEL, *De Knecht des Heren* (II Cor.), De Tijdstroom, Lochem z.j., 61 blz., geb. f 2,90.

Encyclopaedisch Handboek van het Moderne Denken, onder red. van W. BANNING, C. J. V. D. KLAAUW, H. KRAMERS, H. J. POS, K. F. PROOST, J. B. UBBINK, Van Loghum Slaterus, Arnhem 1950, 831 blz.

J. HOVIUS, *De positie van de vrouw in Christus' Kerk* (oratie), B. Weissenbach en Zn., Sneek 1950, 42 blz., ing. f 1,—.

K. KUYPERS e.a., *Aspecten van de Tijd. Een bundel wijsgerige studiën*, Van Gorcum en Comp., Assen 1950, 307 blz., geb. f 15,—.

M. A. BEEK, *Aan Babylons stromen*, U. M. Kosmos, Amst.-Antw. 1950, 251 blz.

WOLF MEESTERS, *De Bijbel behandeld voor jonge mensen*, afl. 13, J. H. Kok N.V., Kampen, J. B. Wolters, Gron. z.j.

K. DIJK, *Aspecten in ons kerkelijk leven*, J. H. Kok N.V., Kampen 1950, 48 blz., ing. f 0,95.

N. H. RIDDERBOS, *Psalmen en Cultus* (oratie), J. H. Kok N.V., Kampen 1950, 40 blz., ing. f 1,50.

G. H. MEES, *The Key to the first Chapter of Genesis*, N. Kluwer, Deventer z.j., 95 blz., geb. f 3,75.

A. DE BONDT, *Tekst en Exegese van het Oude Testament* (oratie), J. H. Kok N.V., Kampen 1950, 40 blz., ing. f 1,45.

GIBBONS, *Het Geloof onzer Vaderen*, Wed. J. R. van Rossum, Utr. 1950, 371 blz., ing. f 4,50, geb. f 5,75.

G. HARTDORFF, *Historie of Historisering?* (diss. Utr.), U.M. Holland, Amst. 1950, geb. f 7,90.

DESIDERIUS ERASMUS, *Inquisitio de Fide* (ed. with introduction and commentary G. R. Thompson). Yale Univ. Press, New Haven 1950, 131 p., $ 3.—.

F. BAMMEL, *Das heilige Mahl im Glauben der Völker*, C. Bertelsmann, Gütersloh 1950, 199 S., D.M. 19.—.

H. ECHTERNACH, *Der Kommende*, C. Bertelsmann, Gütersloh 1950, 188 S., D.M. 10.—.

Musica Sacra. Tijdschrift voor kerkmuziek, onder red. van Willem Mudde. 1e jrg., nr 1, Oct. 1950.
O.a. P. Boendermaker, Musica Sacra. W. J. Kooiman, Kerkhistorische blik op Bach, H. Coolsma, De huismuziekbeweging.

TIJDSCHRIFTEN

Vox Theologica. 20 Jrg., nr 6, Juli 1950.
C. J. de Vogel, Het R.K. kerkbegrip. G. C. v. Niftrik, De Kerk. H. Faber, Het vrijz. kerkbegrip. P. A. H. de Boer, Kanttekeningen bij Prof. Vriezen's „Hoofdlijnen der Theol. v. h. O.T.".
21e jrg., nr 1, Oct. 1950.
S. L. Verheus, Phaenomenologie van de chr. heilandsgestalte. P. L. Schram, Terschelling.

Kerk en Theologie. 1e jrg., nr 3, Juli 1930.
H. J. F. Wesseldijk, Overdenking. Th. L. Haitjema, De Heilsfeiten in het geding. G. J. Streeder, De opstanding van Jezus Christus. K. H. Miskotte, De vrouw in het ambt. G. C. v. Niftrik en A. F. N. Lekkerkerker, Kroniek.
nr 4, Oct. 1950.
H. Obendiek, De prot. theologie in Duitsland gedurende de laatste 50 jaren. W. A. Dekker, Het jongste Hongaarse gezangboek. M. H. Bolkestein, H. Theol. School te Djakarta. A. F. N. Lekkerkerker en G. C. van Niftrik, Kroniek.
Studia Catholica. 25e jrg., afl. IV, Juli 1950.
E. Feyaerts C.P., De Evolutie van het predikatierecht der Religieuzen. J. Kobessen O.E.S.A., De wezenlijke inhoud van het goddelijk geloof. J. C. Groot, Prot. theologie in Nederland.
afl. V, Sept. 1950.
E. Feyaerts C.P., De evolutie van het predicatierecht der Religieuzen. K. Meeuwesse, Een teruggevonden werkje van Petrus Serarius.
Theologie en Practijk, 10e jrg., nr 5/6, Mei–Juni 1950.
H. v. d. Loos, Schweitzers eschatologische visie op het N.T. J. N. Sevenster, Schweitzer als N.T.-icus. K. A. H. Hidding, Ethiek en mystiek bij Schweitzer. C. J. Bleeker, Schweitzer als godsdiensthistoricus. G. v. d. Leeuw, Schweitzer, de muziek en nog iets.
nr 7/8, Sept.-Oct. 1950.
A. de Wilde, Wij vragen dieper fundament en wijder perspectief. F. Buri, Alter und neuer Liberalismus. R. Boeke, Godsd. wetensch. congres in Duitsland. C. W. Mönnich, Kroniek.
Kerk en Eredienst, 5e Jrg., nr 3, Juli 1950.
A. W. Lazonder, Kroniek van de Raad voor Kerk en Eredienst. J. N. Bakhuizen van den Brink, Theologie en Architectuur. H. Schroten, Psalmberijming. J. Plooij, Het Offer, H. J. Heering, De eerste eeuw en de twintigste.
5e jrg., 4, Aug. 1950.
J. Roodenburg, Het Dienstboek voor de Ned. Herv. Kerk. S. P. de Roos, De tweede dienst. H. Schroten, Psalmberijming. P. C. Wierenga, De kerk te Anlo. W. Aalders, De ziel van de moderne mens.
nr 5, Oct. 1950.
W. D. Maxwell, Allerheiligen. J. M. Gerritsen en A. Faber, Dienstboek der N.H. Kerk. H. Schroten, Oude poging tot nieuwe psalmberijming. R. Boon, Prot. kerkbouw in de Ver. Staten.
Theologische Literaturzeitung, 75. Jhrg. Nr 4/5. Apr./Mai 1950.
Sonderheft Theologentag Marburg 1950. A. Alt, Das Groszreich Davids. P. Althaus, Retractationen zur Eschatologie. G. Bornkamm, Das Anathema in der urchr. Abendmahlsliturgie. R. Bultmann, Typologie als hermen. Methode. M. Doerne, Apologetik. G. Ebeling, Triplex usus legis in der ref. theol. W. Elert, Die theopaschitische Formel. L. Fendt, Die 80-Frage des Heidelb. Kat. M. Fischer, Beziehung der theologie auf die Kirche bei Schleiermacher. H. Frick, Rel.-wissensch. Sektion. K. Galling, A.T.liche Sektion. F. Heiler, Söderblom als Rel.-

historiker. H. W. Hertzberg, Proph. Kritik am Kult. K. G. Kuhn, N.T.liche Sektion . J. Leipoldt, Zur Gesch. der Auslegung. W. Maurer, Einheit der Theol. Luthers. D. Müller, Semin. Ausbildung für Seelsorge. G. Rosenkranz, Notwendigkeit evang.-theol. Studiums der Fremdreligionen um der Mission willen. E. Schlink, System. Sektion. G. Schmidt, Ringen der kath. Kirche um einen neuen Kat. H. H. Schrey, Oekumenische Theologie. R. Stupperich, Kirchengesch. Sektion. H. Vogel, Gerechtigkeit Gottes und das unschuldige Leiden.

Nr 6, Juni 1950.

H. Rendtorff, Warum theol. Wissenschaft. M. Burgwitz, Geschichtsdeutung als theol. Problem. L. Rost, Sektenrolle der Palästina-Handschriften.

Nr 6, Juni 1950.

H. Rendtorff, Warum Theol. Wissenschaft? M. Burgwitz, Geschichtsdeutung als theol. Problem. L. Rost, Neu gefundene hebr. Handschriften (11).

Nr 7, Juli 1950.

G. Wingren, Nachfolge Christi in evang. Ethik. G. Lindeskog, Zwei Hauptfragen in der mod. schwed. Ethik. K. G. Kuhn, Die Abendmahlsworte. L. Fendt, Praxis pietatis. F. Delekat, Medizin und Theologie.

Nr 8, Aug. 1950.

H. Thielicke, Subjekthaftigkeit des Menschen. H. Leisegang, Deutsche Nietzsche-Literatur 1945–1950. W. Schweitzer, Bibl. Hermeneutik i. d. gegenw. Theologie. L. Rost, Neu gefundene hebr. Handschriften (12).

The Ecumenical Review, Vol. II, Autumn 1949, No 1.

R. Rognon, The ,,Problem'' of Evangelism. E. Fenn, The Acid Test: The Industrial Worker. P. Evdokimov, The Evangelistic Situation, The Bishop of Chidester, The Chichester meeting. V. E. Devadutt, What is an Indigenous Theology? C. H. Dodd, Unavowed Motives in Ecumenical Discussion.

Winter 1950, No 2.

W. Schweitzer, The Bible and the Church's Message to the world. J. C. Hoekendijk, The Evangelisation of Man in Modern Mass Society. P. Abrecht, Chr. Action in Society. G. Florovsky, The Doctrine of the Church and the Ecumenical Problem. O. Dibelius, The Position of the Church in the Eastern Zone. F. Tillmann, Albert Schweitzer.

Spring 1950, No 3.

W. A. Visser 't Hooft, Asian Churches. P. D. Devanandan, The Chr. Message in Relation to the Cultural Heritage of India. The Bishop of Chichester. A visit to India. W. E. Kan, The Religious Situation in Japan Today. J. Fraser, Youth in Asia. A. Dun, We Intend to Stay Together.

Summer 1950, No 4.

E. Berggrav, The Task of the Church in the Field of International Affairs. R. M. Fagley, Pre-condition of International Law. F. B. Sayre, The only Way out of our Disorder. H. van Oyen, Justice Hu-

man and Divine. A. Keller, Stockholm 1925 in the Light of 1950. H. L. Stewart, The present Opportunity of the Church.

Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis. Nr 5, Dl. XXXVII, afl. 3, 1950.
E. J. Jonkers, Eisen bij het benoemen van clerici in de eerste vier eeuwen van onze jaartelling. J. H. Wessel, De formulae instituti van 1540 en 1550 van de orde der Jezuieten. G. J. ter Kuile, Beroering in Almelo 1631–1632.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift. 50e jrg., 3e kw. 1950.
D. Nauta, Bilderdijk en de Kerk. D. van Swigchem, De terugkeer van de 72. Ph. J. Huijser, „Exemplarische" prediking. H. J. Westerink, Kerk en Koninkrijk Gods.

Het Gemenebest. 10e jrg., nr 11/12, Juli/Aug. 1950.
M. J. Hartgerink, Het intellect in de samenleving. M. J. Sirks, Erfelijkheid van intellect en begaafdheid. Ph. M. v. d. Heyden, Erfelijkheid der aanlegstructuur en economische problemen. A. Polman, Erfelijkheid als basis voor eugenese. J. Luning Prak, De polen van het intellect.

Kerkedienst. 16e jrg., nr 1, Aug. 1950.
F. J. Pop, Opbouw der gemeente in het N.T. A. J. Brinkman, Opbouw van de huidige gemeente. P. J. Roscam Abbing, Opbouw der gemeente en de prediking. A. F. L. v. Dijk, Pietas; Het gebed in de zielszorg. S. Visser, De elementen van de eredienst. F. J. Pop, Kroniek.

Wending. 5e jrg., nr 7, Sept. 1950.
W. A. Visser 't Hooft, Wat kunnen de kerken doen voor de vrede. G. C. v. Niftrik, Fundering van het chr. onderwijs. N. O. Steenbeek, De Herv. Jeugdraad. H. U. von Balthasar, Thomas van Aquino en zijn betekenis in het hedendaags R.K.-isme. W. Bodin, De dominee in de fabriek. D. de Rougemont, De zending van de kunstenaar.
Nr 8, Oct. 1950.
Artt. van S. de Diétrich en H. Kraemer over Dr W. A. Visser 't Hooft. W. A. Visser 't Hooft, De wereldraad van kerken. H. v. d. Luide, Taak en toekomst van de oec. beweging. U. H. v. Beyma, Zendingssituatie in Indonesië. H. C. Touw, Herderlijk schrijven over R.K. Kerk.

Vigiliae Christianae. Vol. IV, 3, 1950.
A. D. Nock, Tertullian and the Ahori. M. J. Vermaseren, A unique representation of Mithras. W. Völker, Von welchen Tendenzen liess sich Eusebius bei Abfassung seiner „Kirchengeschichte" leiten? W. C. v. Unnik, Is Clement so purely Stoic? J. Vecchi, In locum quendam Salviani observationes.
Vol. IV, 4, 1950.
Chr. Mohrmann, Les emprunts grecs dans la latinité chrétienne. J. H. Waszink, The Technique of the clausula in Tertullian's De Anima. B. Altaner, Wann schrieb Hieronymus seine Ep. 106 ad Sunniam et Fretelam de Psalterio?

BERICHTEN

Prof. Dr G. van der Leeuw †. Met ontroering ontving de redactie het bericht van het overlijden van haar medelid Prof. Dr G. van der Leeuw, op 18 Nov. 1950. In de volgende aflevering zal een levensbericht van hem verschijnen, inzonderheid over zijn grote betekenis voor de Theologie.

Het internationaal congres van Oud-Testamentici te Leiden van 30 Aug.–2 Sept. 1950.

Dank zij de goede organisatorische zorgen van Prof. Dr P. A. H. de Boer, de voorzitter van het Oud-Testamentisch Werkgezelschap in Nederland, kon in Leiden een internationaal congres van Oud-Testamentici plaats vinden, dat vlot en in goede verstandhouding verliep. Het was een vakwetenschappelijk congres, dat het – in onderscheid van de godsdienst-historici, die even later in A'dam vergaderden – gewaagd heeft zonder een centraal thema. Er was dus een groot gevaar, dat de onderwerpen enerzijds te versnipperd, anderzijds te specialistisch van aard zouden zijn en bovendien nog wat K. Barth in het „Vorwort" van de K.D. III, 2 noemde „hinsichtlich der dogmatischen Veraussetzungen und Konzequenzen ihrer Aufstellungen möglichst unbefangen, weil ahnungslos in die Landschaft hineinzureden."

In werkelijkheid blijkt echter, dat de vakwetenschappelijke beoefening van het O.T. toch als vanzelf gaat cirkelen om bepaalde middelpunten, die onafhankelijk van kerk of natie dezelfde zijn. Bepaalde onderwerpen zitten in de lucht en ons congres heeft het duidelijk aangetoond. Er is tegenwoordig een aparte belangstelling voor de versiones antiquae, niet om met behulp daarvan een betrouwbare oer-text te reconstrueren, maar wel om daaraan de geschiedenis van de oudste exegese af te lezen. Op dit terrein bewoog zich bv. G. Gerleman uit Lund, die sprekend over The Septuagint Proverbs as a Hellenistic Document met indrukwekkend materiaal aantoonde hoe de Griekse vertaler gepoogd had de Israëlietische Chokma aan te passen aan de vorm en de inhoud van Stoïsche wijsheid. Ook de uit Hollandse ouders geboren Amerikaan J. W. Wevers van Princeton besprak een soortgelijke kwestie onder de titel „Exegetical Principles underlying the Septuagint Text of I Kings II : 12–XXI : 43". De rede van J. Bowman (Leeds): „The Exegesis of the Pentateuch among the Samaritans and among the Rabbis" en mijn eigen onderwerp „Das Problem des aramäischen Stammvaters" (Deut. XXVI : 5) bestreken grotendeels datzelfde gebied van de geschiedenis der interpretatie.

Het sprak vanzelf, dat M. Burrows, nu hij toch eenmaal in ons land was, nieuws ten beste moest geven over één der nog niet gepubliceerde „Dead-Sea Scrolls", nl. de rol met wat hij noemde „The Discipline Manual of the Judaean Covenanters". Zo kon hij een boeiend tafreel ontrollen van de reglementen van een secte, die hoewel verwant met de reeds bekende Essenen en Zadokieten, daarmee toch niet ident zijn. Deze lezing was uiteraard rijk aan nieuw materiaal.

Niet alle redes waren geschreven om aangehoord te worden en dit

heeft de discussie bemoeilijkt, maar een ere-saluut mag men niet onthouden aan de thans 70-jarige L. Köhler uit Zürich, die sprak „Vom hebräischen Lexikon", waarmee hij zich als lexicograaf roem heeft verworven. Hij vertelde hoe een toevallige ontmoeting in Zürich met prof. de Boer de aanleiding werd tot de uitgave bij Brill te Leiden, waarvan de zevende aflevering zo juist is verschenen. Degenen, die zijn „Kleine Lichter" kenden hoorden veel, wat zij reeds wisten, maar de rede was uit oratorisch oogpunt de climax van het congres.

De negentiende eeuw verscheen een enkel ogenblik in de rede van de sympathieke A. F. Preukko uit Finland, die op zijn oude dag de lange reis aanvaard had om te spreken over „Der Feind in den alttestamentlichen Psalmen", alsof geen Mowinckel, Gunkel of Schmidt ooit geschreven hadden. Het dichtst bij de theologische probleemstellingen bleef N. W. Porteous: „Semantics and old Testament Theology", die eindigde met de op het congres niet weersproken maar toch voor velen betwistbare these „The subject, standpoint and method of Biblical Theology are all determined by the fact that God has given Himself to be known by those who live in the fellowship of faith and obedience; for the Biblical theologian neutrality would be unscientific".

Twee voordrachten, die elkander uitstekend aanvulden waren van M. Noth en J. Simons en hadden beide Jerusalem tot thema. De Duitser, bekend door zijn „traditionsgeschichtliche Forschungen" sprak over „Jerusalem und die israelitische Tradition", terwijl onze landgenoot en expert voor de opgravingen in Palestina een rede hield over Jerusalem-Exploration: Past and Future". Een rede als deze doet wel verlangend uitzien naar een tweede druk van „De opgravingen in Palestina" met niet slechts de aanvullingen sinds 1935 maar ook vermeerderd met een hoofdstuk over de muren van Jerusalem, want bij mijn weten is Simons de enige in ons land, die daarover boeiend vermag te spreken.

Alle gehouden voordrachten verschenen reeds op de laatste congresdag als deel VIII van de Oud-Testamentische Studiën, nog wel voorzien van een foto der deelnemers, een service van de fa Brill, die algemeen hogelijk gewaardeerd werd. Gebrek aan plaatsruimte dwingt mij om de volgende voordrachten slechts met naam en titel te vermelden: A. Bentzen: The ritual Background of Amos 1 : 2–II : 16, H. H. Rowley: The suffering Servant and the Davidic Messiah, R. B. H. Scott: A Kingdom of Priests (Ex. XIX : 6), terwijl niet gehouden werden maar wel afgedrukt: N. H. Tur-Sinai: The literary Character of the Book of Psalms, A. Vincent: L'Ancien Testament et l'Histoire des Religions, G. Douglas Young: The significance of the Karatepe Inscriptions for Near Eastern Textual Criticism.

Rest nog mede te delen, dat het volgend congres van Oud-Testamentici hopelijk zal plaats vinden in 1953 in Kopenhagen en dat besloten is tot de uitgave van een internationaal drie-maandelijks tijdschrift voor korte mededelingen, dat gedrukt zal worden door de fa Brill te Leiden. Moge de goede naam, die ons land op het gebied der Oud-Testamentische vakwetenschap geniet, ook door het welslagen van dit plan bevestigd worden.

M. A. Beek

PROF. DR G. VAN DER LEEUW†

18 Maart 1890–18 November 1950

DOOR

J. M. VAN VEEN

Amsterdam

In dit tijdschrift over Van der Leeuw te schrijven, nu hij is heengegaan, is een noodzakelijke, maar hachelijke taak. Waar moet men beginnen, waar eindigen? Het zou reeds volkomen de moeite waard zijn een levensbericht van hem te geven, zoals hij het zelf in de Akademie deed van Aalders: een algemene typering van zijn leven, van zijn persoon, om dan in dit verband ook iets over zijn theologische arbeid te zeggen. Bij Van der Leeuw waren leven en denken immers zo innig verbonden, dat men, sprekend over het laatste, feitelijk niet zwijgen mag over het eerste. Temeer, omdat wij in Van der Leeuw zulk een voortreffelijk mens hebben verloren. Het zou verder ook zeer zinvol zijn de arbeid en invloed te tekenen van Van der Leeuw op niet-theologisch terrein. Zijn betekenis voor het Nederlandse geestelijk leven is groot, zijn naam een symbool geworden. Het zou niet ondienstig zijn daar juist in een theologisch tijdschrift over te schrijven en iets te laten zien van het verband tussen zijn theologische denkbeelden en zijn algemeen-culturele arbeid. Wij willen ons echter bepalen tot zijn theologisch werk. En zelfs hier moeten wij ons beperken. Want Van der Leeuw heeft zich op bijna alle terreinen der theologische encyclopedie met vrucht bewogen. Hij doceerde geen dogmatiek. Maar reeds zijn „Historisch Christendom", geschreven in de pastorie van 's Heerenberg, bewees, dat hij een uitnemend dogmaticus was. En datzelfde geldt van de wijsbegeerte. Wij bepalen ons echter tot zijn betekenis voor de geschiedenis der godsdiensten, de phaenomenologie van de godsdienst, de encyclopedie der godgeleerdheid, de liturgiek en de theologie van het sacrament. En het spreekt van zelf, dat ik, in het kort bestek van dit artikel deze betekenis slechts summier kan aangeven.

Godsdienstgeschiedenis en phaenomenologie

Van der Leeuw was, toen zijn leven werd afgesloten, zowel voorzitter van de „International Association for the study of the history of religions" als van het Nederlands Godsdiensthistorisch Genootschap. Een en ander bewijst, hoe zijn naam als godsdiensthistoricus

gevestigd was. Wij mogen deze nu plaatsen naast die van Tiele en de la Saussaye Jr, Söderblom, Otto en Heiler. Hij heeft minstens evenveel als de beide eerstgenoemde mannen er toe bijgedragen om de Nederlandse godsdienstwetenschap roem in de wereld te bezorgen. Hij heeft, op internationaal niveau, tot de ontwikkeling van de godsdienstgeschiedenis zeer wezenlijk bijgedragen. Welke is deze bijdrage geweest? Allereerst, dat Van der Leeuw op zeer geconcentreerde wijze detailstudies heeft verricht, waardoor een aantal onderdelen van het ontzaglijke terrein der godsdienstgeschiedenis ons veel duidelijker geworden zijn. Hier moeten zijn onderzoekingen genoemd worden op het veld van de Egyptische, de Griekse en de primitieve religie. Van der Leeuw begon als Egyptoloog. Hij promoveerde in 1916 te Leiden op „Godsvoorstellingen in de oud-Aegyptische pyramideteksten". Nog in 1944 publiceerde hij in de Servire-reeks een samenvattend overzicht over „De godsdienst van het oude Egypte" en zijn laatste mededeling in de Akademie (1949) behelsde de Egyptische eschatologie. Daarnaast heeft vooral de Griekse religie zijn hart gehad. Zijn „Goden en mensen in Hellas" (1927) en zijn artikel over de Griekse religie in het door hem geredigeerde standaardwerk „De godsdiensten der wereld" (1940-41[1], 1948[2]) zijn kostelijke en gewichtige bijdragen op dit terrein. Hier ondergaat de Griekse religie een nieuwe en eigen behandeling, waarbij Van der Leeuw zich in latere jaren vooral gesteund wist door de eigenzinnige onderzoekingen van Walter Otto. De vragen van oorsprong, ontwikkeling en chronologische relaties verdwijnen, de methode van ontleding en verklaring raakt geheel op de achtergrond. De goden en mensen worden zoveel mogelijk uit zich zelf verstaan, als zelfstandige gestalten, welke hun oorsprong en verklaring in zichzelf hebben. Het is dezelfde behandeling, die Van der Leeuw, op dankbare wijze gebruik makend van Söderblom's arbeid, ook op de primitieve religie toepast. Wars van alle evolutionisme en van psychologische, sociologische en andere verklaringstheorieën beschrijft Van der Leeuw ons de structuren van deze religie, van dynamisme en animisme, van mythe en cultus, van magie en moederreligie.

Het zijn de detailstudies geweest, met name op het gebied van de primitieve religie, welke de grondslag gevormd hebben voor de samenvattende phaenomenologieën, welke Van der Leeuw heeft geschreven. Het is vooral de „Phänomenologie der Religion" van 1933 (zij wordt dit jaar herdrukt en wordt gesecondeerd door reeds

verschenen Engelse en Franse en verkorte Nederlandse uitgaven. Er komt dit jaar ook een Italiaanse uitgave uit) waardoor Van der Leeuw beroemd is geworden. Prachtig geschreven, biedt dit werk ons een panorama over het gehele terrein der religie. De schrijver heeft er over geklaagd, hoe hij moest ontdekken, dat het materiaal meestal nog niet monographisch bearbeid was. Des te meer valt het te bewonderen, dat zijn phaenomenologische samenvattingen zo weinig lacunes bevatten en zo evenwichtig gecomponeerd zijn. Zij zullen daarom hun eervolle plaats nog wel geruime tijd behouden.

Het is een bewijs van Van der Leeuw's stoutmoedigheid, dat hij niet geschroomd heeft zijn phaenomenologie af te sluiten met een typologie der religies. Het is echter gebleven bij een ontwerp, waar men terecht bezwaren tegen kan inbrengen. Hier treden de nadelen van de structuur-psychologische, vooral aan de primitieve religie georiënteerde phaenomenologie aan het licht. De religies met uitgesproken eigen karakter komen, behoudens een enkele uitzondering, niet tot hun recht. Dat zal ook alleen kunnen, als er meer aandacht wordt geschonken aan het historisch verband en de dynamische ontwikkeling van één religie of religieus complex dan Van der Leeuw deed. Dan zal ook blijken, hoe moeilijk het is bepaalde religieuze verschijnselen onder de ene phaenomenologische noemer te brengen. Wat in dezen mogelijk is op het gebied van het gemeenschappelijk fond van de primitieve religie, is in tal van gevallen niet meer mogelijk daar, waar religies met uitgesproken eigen karakter tegenover elkaar komen te staan.

Van der Leeuw heeft hardnekkig gepleit voor de phaenomenologische, systematisch-synthetische behandeling van de religie naast de overwegend historische behandeling der eigenlijke godsdienstgeschiedenis. Hij deed dit zowel terwille van het religieuze verschijnsel, opdat wij dit in zijn wezen en levende samenhang kunnen begrijpen, als terwille van de religie in haar geheel, opdat wij haar in haar eigensoortige totaliteit leren verstaan. Terdege profiterend van de studies van Lévy-Brühl over de primitieve geestesstructuur en de methodologische onderzoekingen vooral van Dilthey, maar ook van Spranger en Jaspers, heeft hij zijn strijd met man en macht gevoerd. Laten wij echter heel goed weten, dat de mérites van zijn phaenomenologische arbeid allereerst te danken zijn aan eigen geniale psychologische intuïtie, aan zijn niet aflatend vermogen om gespannen te luisteren, aan eigen religieuze ervaring en artistieke visie. Het resultaat is, dat meer dan bij welke godsdienst-

historicus ook, de religie gaat leven als een dwingende macht, reikend tot op de bodem van de ziel en tot aan de grenzen van de kosmos. De aan hem voorafgaande periode der godsdienstgeschiedenis was, bij alle scherpzinnigheid en kennis, in het algemeen toch te rationalistisch en te voorbarig met haar theorieën dan dat recht gedaan kon worden aan de religie als verschijnsel sui generis.

Op verreweg de meeste van zijn beroemde tijdgenoot-historici, die de religie wel als verschijnsel sui generis wilde laten gelden, heeft Van der Leeuw echter voor, dat hij de religie laat zien als een phaenomeen, dat verband houdt met het gehele geestesleven, met kunst en wetenschap, ja, met de mens- en cultuurwording als zodanig. Aldus heeft hij meer dan iemand anders, dunkt me, de godsdienstgeschiedenis uit haar isolement gehaald. Mede gebruik makend van zijn fantastische kennis der wereldliteratuur, vanaf pyramidetekst en sprookje tot en met de laatste dichters en wijsgeren, heeft hij de religie in de brede en actuele samenhang geplaatst van menszijn en cultuur in hun geheel. En daar doen thans theoloog en psycholoog, anthropoloog en cultuurhistoricus hun voordeel mee.

Encyclopedie

Er was Van der Leeuw alles aan gelegen, vanaf zijn inaugurele rede over „Plaats en taak van de godsdienstgeschiedenis in de theologische wetenschap" (25 September 1918 uitgesproken) om de godsdienstgeschiedenis en de phaenomenologie van de godsdienst een legitieme functie te verschaffen in de theologie. Hij was opgegroeid in een tijd waarin de godsdienstgeschiedenis uitgesproken imperialistische neigingen had. Gedurende de laatste decennia daarentegen wil althans de Reformatorische theologie hier en daar de godsdienstgeschiedenis graag kwijt. In zijn encyclopedische ontwerpen heeft Van der Leeuw getracht zowel de eigenlijke theologie, die slechts met één ding rekent, n.l. het geloof in Christus, het volle pond te geven, maar ook de godsdienstgeschiedenis en vooral de godsdienstwetenschap te vindiceren als de algemene basis van en de inleiding op de theologie. Van der Leeuw wist, dat wij beslist niet meer leven in 1876, het jaar van de wet op het Hoger Onderwijs, maar hij verzette er zich met hand en tand tegen om zijn eigen vakken, hoewel dan geboortig in de 18e en 19e eeuw, over boord te zetten. De theologie kan niet zonder de godsdienstgeschiedenis. Hoe men ook mag oordelen over de verhouding tussen de Christe-

lijke openbaring en de religieuze geschiedenis der mensheid, de theologie kan zich van deze laatste, waaraan zij zelf zulk een groot aandeel heeft, niet isoleren. Op de meest verschillende fronten ontmoet de theoloog de religie, hij heeft haar grondig te leren kennen, ook al is zij slechts steen des aanstoots voor hem. De theologie kan echter ook niet zonder de phaenomenologische verwerking der godsdiensthistorische feiten. Slaat de theoloog immers de godsdienstwetenschappelijke ladder over, dan stapt hij op ijle lucht, aldus Van der Leeuw. Hij kan niet over het Offer van Christus spreken, wanneer hij niet weet wat een offer is. De zin van het offer moet hij begrijpen, voor hij met zijn eigenlijke arbeid aanvangt. Dit begrip moet de phaenomenologie hem bijbrengen. Zo komt Van der Leeuw er toe in zijn encyclopedie der theologie deze uiteen te laten vallen in drie onderdelen, de „erfassende" historische theologie, de „verstehende" godsdienstwetenschap en de eschatologische dogmatische theologie. Met name door de intermediaire en zelfstandige plaats van de godsdienstwetenschap zijn de encyclopedische denkbeelden van Van der Leeuw beslist uniek. Smelik heeft in een bespreking [1]) van de tweede druk van Van der Leeuw's „Wegen en grenzen" over dit boek geschreven als een eenzaam boek, eenzaam gelegen tussen de theologen en de kunstenaars, eenzaam ook, omdat er niets is aan te wijzen, dat er naast of er tegenover kan worden gesteld. Datzelfde geldt misschien wel van alle grote werken van Van der Leeuw, maar zeker van zijn „Inleiding tot de theologie" (1935[1], 1948[2]), waarin hij zijn encyclopedische denkbeelden samenvatte.

Om zulk een werk te kunnen schrijven, moet men een breed-theologische en wetenschappelijke scholing bezitten, die slechts zelden voorkomt. Het werk is echter vooral eenzaam om zijn inhoud. Ik noemde al de tussenpositie, welke de godsdienstwetenschap bij hem inneemt. Ik noem verder de grondige poging om het wezen van de wetenschap te beschrijven en het open („eschatologische") karakter der wetenschap aan te tonen. Daarnaast worden dan even grondig de nodige dingen gezegd over de wetenschappelijkheid der theologie. Wij leven thans in een periode, waarin sommige Reformatorische theologen dergelijke pogingen om te bemiddelen tussen religie en geloof, tussen geloof en wetenschap, tussen wetenschap en theologie van slechts zeer secundaire en meestal gevaarlijke

---

1) *Wending*, Jaarg. IV, pag. 709 vv. (Jan. '50).

aard achten. Tegenover deze zienswijze vecht Van der Leeuw om zijn leven. Hij wil de wegen openhouden, zowel naar de kant van de algemene wetenschap als naar die van de kerk. Vandaar, dat zijn Inleiding zulk een levend appèl is, getuigend van beslissingen en spanningen. De weg van het bijzondere naar het algemene, van de openbaring naar de wereld, naar beneden moet bewandeld worden. Van der Leeuw is daar voor opgekomen, lang voordat de nieuw-reformatorische theologie haar stem deed horen. Maar daarnaast blijft er de weg van het algemene naar het bijzondere, van de wereld naar de Openbaring, naar boven. Naast de wetenschap der openbaring de godsdienstwetenschap, naast de dogmatiek, welke haar radicaal beginsel heeft in de Menswording van God, de anthropologie, welke de menswording van beneden naar boven behandelt en in haar onderzoek de gehele menselijkheid betrekt. [1]) Dit betekent spanning, die bij Van der Leeuw soms paradoxaal, soms synthetisch karakter verkrijgt. Zijn meer synthetische gedachten waren bovenal gebaseerd op zijn incarnatietheologie. Want het paradoxale feit der Incarnatie veronderstelt volgens hem de weg van boven naar beneden en van beneden naar boven. Zo ergens, dan wordt hier manifest, hoe encyclopedische denkbeelden rusten op centraal theologische beslissingen, welke telkens weer opnieuw genomen moeten worden en toch zo oud zijn als de theologie zelf. De vraag rijst nu, of Van der Leeuw de natuurlijke theologie wilde handhaven. Deze werd door hem radicaal afgewezen. De eigenlijke theologie heeft niet te rekenen met de orde der natuur noch met natuurrecht, noch met natuurlijke religie. Zij gaat van de Herschepping tot de Schepping en vindt slechts scheppingsorde. Maar als men zo als Van der Leeuw, binnen het kader van de theologische wetenschap *beide*, bovengenoemde wegen handhaaft, dan maakt men zich toch tot de verdediger van een wezenlijk interesse der vroegere theologia naturalis. De theologie van Van der Leeuw komt dan te staan tegenover die van hen, die, het radicaal verschil belijdend tussen geloof en religie, alle nadruk leggen op het volstrekt eschatologisch karakter der theologie en daarom alleen de weg van het bijzondere naar het algemene willen bewandelen. Men zal dan zelfs de gods-

[1]) Van der Leeuw heeft zich de laatste jaren steeds meer met de vragen der anthropologie bezig gehouden. Ik denk aan *Der Mensch und die Religion* (1941), aan *De primitieve mens en de religie* (1937), met Franse en binnenkort Italiaanse bewerking; verder aan een aantal voordrachten en artikelen, waarbij vooral zijn Eranos-voordrachten genoemd moeten worden.

dienstwetenschap als zelfstandig intermediair in de theologische encyclopedie afwijzen en wel als verkapte natuurlijke theologie.

In het kader der Reformatorische theologie staat Van der Leeuw aan de katholieke vleugel. Dan zal Noordmans, aan de Puriteinse vleugel van deze theologie staande, de degens met hem kruisen en zal Van der Leeuw Barth als zijn grote tegenspeler gaan beschouwen.

Van der Leeuw's theologie is *katholiek*-gereformeerd. Bij hem is uiteindelijk de continuïteit tussen religie en geloof, wetenschap en theologie, kerk en Schrift groter dan de discontinuïteit. Hij ziet bijvoorbeeld als het gaat om de verhouding tussen het Christendom en de andere religies, tussen Christus-openbaring en algemene openbaring de leer van de Logos Spermatikos als de meest grootse en meest bevredigende oplossing van dit vraagstuk. En zo zou er meer te noemen zijn. Als wij bij de beoordeling van Van der Leeuw ook zijn uitgesproken Reformatorische visie's, b.v. in zijn beschouwing over de zonde, maar niet vergeten!

Liturgiek en sacramentstheologie

Van der Leeuw is niet de enige godsdiensthistoricus geweest, die zich verdiepte in de vragen van de eredienst. Wij denken aan Heiler, Otto, Söderblom, Peterson. Maar niemand van hen heeft er zich zo voortdurend en systematisch mee beziggehouden als hij. De grote graecus Von Wilamowitz-Möllendorf heeft eens gezegd, dat hij practisch al zijn scheppende ideeën reeds voor zijn dertigste jaar had ontvangen. Datzelfde geldt ook voor Van der Leeuw. Dat is, wat betreft zijn gedachten over de liturgie vooral te danken aan zijn Haagse leermeester Gerretsen. Maar diens gedachten vonden kennelijk een ontvankelijk gemoed en een gerichte geest. Ook op het punt van de liturgiek ontwikkelde Van der Leeuw in ons vaderland een theologie van geheel bijzondere signatuur. Maar wij willen hem toch eerst gedenken als de bouwer, wien het niet te doen was om eigen denkbeelden door te zetten, maar die zich met lichaam en ziel gegeven heeft om tegen individualisme en rationalisme in, het liturgisch herstel in de kerk, met name in de Nederlandse Hervormde Kerk, te bewerkstelligen. Vele theologen en kerkelijke leiders kunnen op het punt van bescheidenheid en dienst een voorbeeld nemen aan deze man. Ik denk bijvoorbeeld aan de Proeve van Omschrijving van de Hervormde Kerkdienst, vorig jaar namens de Generale Synode der Ned. Herv. Kerk uitgegeven. Van der Leeuw was een der ontwerpers. Zijn eigen theologie kan men in dit ge-

schriftje echter nauwelijks aantreffen. Maar hij was blij, dat de Hervormde Kerk zich wilde uitspreken en een handleiding wilde geven voor nadere bezinning. Daarom deed hij con amore mee en achtte hij eigen denkbeelden geheel secundair.

Als voorzitter van de Liturgische Kring, in tal van kerkelijke organen, commissies, in tijdschriften en op vergaderingen heeft hij het pleit gevoerd voor de liturgie. Wat zijn publicaties betreft, moet naast bijdragen in de ,,Liturgische Handboekjes" en in het ,,Handboek voor de Eredienst in de Ned. Herv. Kerk", uitgegeven door de Liturgische Kring, vooral zijn ,,Liturgiek" (1940^1, 1946^2) genoemd worden. Men heeft bij de kritiek op dit boek wel eens vergeten, dat het vooral bedoeld was als leerboek, als handboek en niet allereerst als exposé van eigen denkbeelden. Hij wilde orde op zaken stellen. Als zodanig is en blijft dit boek een mijlpaal in de geschiedenis der liturgiek, en dat niet alleen van ons land. Van der Leeuw wist echter al te goed, dat het kleinste liturgische détail onmiddellijk theologische betekenis had. Zo is dit handboek van het begin tot het eind gedrenkt in de theologie, d.w.z. in de theologie van Van der Leeuw. En het is hem nog geschonken om deze theologie uit te werken in zijn laatste grote werk, zijn ,,Sacramentstheologie" (1949. Een Duitse vertaling zal spoedig verschijnen). Ook dit werk is een handboek. Maar het is naar opzet en inhoud toch bovenal een weergave van Van der Leeuw's theologische gedachten. Leer en practijk der sacramenten zijn altijd de stiefkinderen geweest der Hervormde kerken. Van der Leeuw beschouwde het als een fout en een ongeluk, dat de sacramenten niet in het brandpunt der theologische wetenschap stonden en dat zij hoe langer hoe minder het hoogtepunt van het gemeentelijk leven vormden. Aansluitend bij een in tal van opzichten gewijzigde situatie heeft Van der Leeuw een theologie van het sacrament geschreven, die, welke bezwaren men ook mag hebben, dezelfde grootse allure heeft als zijn andere hoofdwerken.

Wij hebben het aan Van der Leeuw te danken, dat de theologische discussie over liturgie en sacrament in ons land op gang gekomen is. Juist door zijn uitgesproken standpunt noodzaakte hij tot positiename. Persoonlijk acht ik de discussie tussen hem en Noordmans (ik denk daarbij ook aan de artikelen van deze laatste over Van der Leeuw's sacramentstheologie in ,,In de Waagschaal", Aug.-Sept. 1949) tot het allerbelangrijkste, wat er in deze materie gedurende de laatste decennia in Europa is gepubliceerd. Van der

Leeuw heeft bewust willen aansluiten bij de Reformatie in haar meest brede, katholieke, in ons land nauwelijks bekende gestalte, maar ook bij de oud-christelijke periode, die voor hem eveneens maatgevend was. Hij miste in het Gereformeerd Protestantisme voldoende aandacht voor het vraagstuk der vormgeving en zonder de doordenking van dit vraagstuk is het niet mogelijk verder te komen. De grondvorm voor het verkeer van God en mens in de gemeente, en trouwens in het gehele leven, was voor hem de Incarnatie, die hij, evenals mannen als Söderblom en de Anglicanen, meer synthetisch dan kritisch, meer Grieks dan Semietisch verstond. Tegenover de Dopers-Gereformeerde vrees voor vormoverschatting stelde Van der Leeuw de overtuiging dat wij sedert de opstanding van Christus door het geloof in een nieuwe werkelijkheid leven, die niet strikt eschatologisch verborgen blijft, maar gestalte wil aannemen in het lichaam des Heren, sacramentele, ambtelijke gestalte. Daartoe kunnen leven en handeling herschapen worden, want door de Incarnatie is aan de gevallen creatuur het vermogen weergegeven om ons tot een teken te zijn. Het sacrament wordt aldus het centrum van het nieuwe leven der kinderen Gods op aarde.

Hier wordt een sacramentele theologie geboren, waaraan men aesthetisch romanticisme heeft verweten. Dat is goedkoop! Wel mag men wijzen op het uitgesproken *katholiek*-gereformeerde karakter van deze theologie. En men mag zelfs zeggen, dat de grenzen van het Gereformeerd Protestantisme hier overschreden zijn. Men kent in elk geval de vragen, die Noordmans, Koopmans, Van Oyen en anderen aan Van der Leeuw hebben gesteld. Waar blijft hier de exegese? Wat betekent hier de Bijbel, het geloof, de geschiedenis, het kruis, de Heilige Geest? Tegenstellingen werden aldus geformuleerd: altaar of kansel, mysterie of boodschap, cultus of prediking.

Het gaat niet aan thans op de stellingname van Van der Leeuw en zijn tegenstanders verder in te gaan. Wel wil ik nog op enkele punten wijzen. Allereerst: men moet voorzichtig zijn met de exegetische verwijten aan het adres van Van der Leeuw. Het Oud- en Nieuwtestamentisch onderzoek geeft – welke bezwaren men om hermeneutische redenen tegen dit onderzoek mag inbrengen – de katholieke visie van Van der Leeuw op het punt van liturgie en sacrament steeds meer grond onder de voeten. Dit betekent, dat de Bijbelexegese zelf twee wegen wijst, die elkaar, al naar gelang kerkelijke of persoonlijke keuze, mogen aanvullen of moeten uit-

sluiten. Dit wat betreft het eerste deel van Van der Leeuw's sacramentstheologie. Wat het tweede, phaenomenologisch deel betreft, hier wordt de centrale en kritieke betekenis van de phaenomenologie in zijn denken volkomen duidelijk. Rudolf Otto heeft gezegd [1]), dat alle ,,religionsgeschichtliche Betrachtung'' voor de theoloog als een dor blad ineenschrompelt, als deze haar voorbereidende arbeid heeft verricht. Ook al zou Van der Leeuw hetzelfde menen, dan is dat toch bij hem allerminst het geval. Wat de godsdienstgeschiedenis aan materiaal levert, beïnvloedt de inhoud van zijn sacramentstheologie tot op de kern. Hier gaan religie en geloof, archetypen en kerkelijke riten, primitieve cultus en Christelijk sacrament een samenspraak aan, waardoor de tegenspraak vanuit de Bijbel als de kritische instantie, welke aan de religie het oordeel aanzegt en haar oproept tot bekering, kan gaan verstommen. En tenslotte het derde deel. Daarin blijkt tot welke gevolgen de theologie van Van der Leeuw voert. Wij behoeven daar nu niet nog eens op te wijzen. De mysterie-leer van Maria Laach speelt hier wel een erg grote rol. Naar het mij voorkomt, zal het gesprek over de gevolgen van deze theologie vooral moeten gaan over wat in dit gedeelte centraal staat: de praesentia realis. Hierover zal in de oecumene de strijd in toenemende mate gevoerd worden. Gaat het om voortzetting of toepassing van de Incarnatie? En als men kiest voor het laatste, hoe kan dan het begrip representatie ernstig worden genomen zonder tekort te doen aan het werk van de Heilige Geest? In elk geval is de sacramentstheologie van Van der Leeuw, ook al blijven er vele vragen open, consequent doordacht. Zij zorgt er zelf wel voor om in de sacramentsstrijd van de twintigste eeuw op het appèl te zijn.

De verleiding bestaat om nog op andere onderdelen van Van der Leeuw's wetenschappelijk oeuvre [2]) in te gaan. Ik moet echter eindigen. Noordmans heeft ergens in bepaald verband gezegd, dat de algemene en kerkelijke bezinning bij Van der Leeuw te veel dooreengestrengeld zijn. Nu was Van der Leeuw een zeer ordelijk denker. Maar wij begrijpen wel, wat Noordmans bedoelt. Wat deze dan als kritiek uitspreekt, zal de ander als een zegen beschouwen. In Van der Leeuw zijn wetenschap en theologie, cultuur en kerk tot een gaaf geheel verbonden. En deze sterke geest is dank zij zijn geniale

---

[1]) R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, München 1934, S. 325.

[2]) De op slechts een geringe uitzondering na volledige bibliographie van de geschriften van Van der Leeuw vindt men in het huldeboek *Pro regno pro sanctuario*, Nijkerk 1950, p. 553-638.

kinderlijkheid aan deze synthese, die door de een toegejuicht, door de ander veroordeeld wordt, niet bezweken. Van der Leeuw hunkerde in een eeuw van rationalisme, saecularisatie en theologisme naar de eenheid van het leven. Hij wist, hoe de religie, vooral in de primitieve cultuur, die eenheid altijd weer vermocht te bewerken. Maar hij wist ook, dat als het gelóóf zijn intrede doet in de geschiedenis der mensheid, de eenheid des levens wordt opgegeven. [1]) En zij wijkt steeds meer terug. Zij wordt ons slechts eschatologisch door Christus geschonken in het geloof. Daarom was hij zulk een dankbaar mens, want hij mocht geloven. En hij wenste er ernst mee te maken, dat de communicatie tussen Christus en Zijn kerk het mogelijk maakt om reeds op aarde deel te hebben aan de schatten van het Rijk Gods, om aldus geheiligd en gesterkt te leven, te werken, lief te hebben en te sterven.

---

[1]) Zie vooral zijn bijdrage „Religionsgeschichte und persönliches religiöses Leben" in de feestbundel voor Heiler, *In Deo omnia unum*, München 1947, S. 23 vv.

HET BEGRIP CHIFFRE EN DE THEOLOGIE

DOOR

J. SPERNA WEILAND

Rolde

Aanleiding tot de volgende analyse van de beschouwingen van Karl Jaspers over het begrip „chiffre" is een artikel van de hand van Dr W. F. Golterman, dat enige tijd geleden in dit tijdschrift verscheen, [1]) en dat een poging was de theologische terminologie te verrijken met het begrip „chiffre": waar vroeger de woorden „teken" of „symbool" in de theologische begripsvorming een rol speelden, wil Dr W. F. Golterman deze begrippen vervangen door het aan de filosofie van Karl Jaspers ontleende begrip „chiffre". Dit begrip zou dan moeten dienen „voor de aanduiding van het openbaringsmiddel, voorzover het ook object kan zijn". [2])

Bij deze interessante onderneming moet de vraag rijzen, of het begrip „chiffre" in de zin, waarin Jaspers het gebruikt, werkelijk met enkele weinig ingrijpende retouches geschikt kan worden gemaakt voor de theologische begripsvorming, of de verschillen tussen het denken van Jaspers en het Bijbels Getuigenis niet zo groot zijn, dat deze onderneming daardoor onmogelijk wordt. Het is een feit, dat het begrip „chiffre" in het denken van Jaspers een zeer bepaalde kleur heeft, waardoor het zeer slecht past op het theologische palet. Dat te tonen is het doel van de volgende analyse van de beschouwingen van Jaspers over het begrip „chiffre".

Deze analyse zal ons tegelijk in de gelegenheid stellen enkele grondlijnen van het denken van Jaspers te tonen en deze af te grenzen van enkele hoofdmomenten van het Bijbels Getuigenis. Zo zal deze analyse van een van de grondbegrippen van het denken van Jaspers tegelijk een bescheiden bijdrage kunnen leveren tot het gesprek tussen de theologie en de filosofie, een gesprek, dat oud genoeg is om telkens weer nieuw te kunnen zijn.

Dat er een zekere analogie is tussen het denken van Jaspers en het Christelijk geloof, dat zal niemand kunnen ontkennen, die enigszins met dit denken bekend is. Dat er een dergelijke analogie is, wordt

---

[1]) W. F. Golterman, Teken, symbool of chiffre? N.T.T., afl. Augustus 1949.
[2]) W. F. Golterman, a.w., blz. 438.

ook door Jaspers zelf zonder aarzelen toegegeven. Vele malen heeft hij er zelf op gewezen, dat heel zijn denken verankerd is in de traditie van het Avondland, waarin het Christendom een van de op de voorgrond tredende determinanten is: vele malen heeft hij zelf erkend, dat het Christendom en de „biblische Religion" achter het Christendom zijn denken mede gevormd heeft, dat hij over de omweg van de traditie van het Westerse denken, maar ook in onmiddellijk contact met de Bijbel, de vormende invloed van het Christendom heeft ondergaan. Zo kan hij op een „vermaning" van den Fransen denker Jean Wahl, dat het grootste gevaar voor de existentie-filosofie gelegen is in zijn neiging „de se rattacher trop étroitement à la théologie" [1]), antwoorden: „Ce qui s'impose à moi comme vrai originellement, reste vrai, même lorsque je comprends par la suite que, historiquement, il ne serait probablement pas entré dans mon âme sans le christianisme." [2]) En met nadruk zegt hij elders: „Wir philosophieren aus der biblischen Religion." [3]) Ook van theologische zijde is vele malen op een zekere analogie tussen dit denken en de theologie gewezen: zo is Karl Barth onmiddellijk bereid te erkennen, dat het denken van Jaspers „erkennbare Spuren der Nähe der christlichen Kirche... trägt", [4]) terwijl ook de R.K. Heinrich Fries in een critiek op het denken van Jaspers duidelijk heeft gemaakt, „dasz sein Denken in unmittelbarer Nähe zum christlichen Glauben zu stehen scheint." [5]) Maar tekenend is dan, dat hij daaraan onmiddellijk de waarschuwing toevoegt, dat „gerade hier die Aufgabe der Unterscheidung des Christlichen in aller Dringlichkeit geboten ist." [6]) Deze „Unterscheidung des Christlichen" wordt daardoor gemakkelijker, dat Jaspers zelf, vooral in zijn na 1945 verschenen werken, maar toch ook reeds in de „Philosophie" van 1932, zeer critisch, afwijzend en afwerend, tegenover het kerkelijke Christendom stelling genomen heeft onder gelijktijdige betuiging van eerbied voor de „biblische Religion". En nu is het interessante dit, dat Jaspers zelf in zijn critiek op het kerkelijke Christendom en zijn „catholiciteit" het meeste zich stoot aan het daar geldende openbaringsbegrip, dat het symmetrische tegenstuk is van zijn „chiffre" in de christelijke

---

[1]) Jean Wahl, Existence humaine et transcendance. Neuchâtel 1944, p. 41.
[2]) Jean Wahl, l.c., p. 140.
[3]) Karl Jaspers, Der philosophische Glaube. München 1948, S. 69.
[4]) Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III: 2. Zürich 1948, S. 133f.
[5]) Heinrich Fries, Ist der Glaube ein Verrat am Menschen? Eine Begegnung mit Karl Jaspers. Speyer am Rhein 1950, S. 19.
[6]) Heinrich Fries, a.a.O., S. 20.

theologie. „Philosophie stöszt... die Theologie ab wegen deren Gebundenheit an Offenbarung." [1]

Wij beginnen deze analyse van het begrip „chiffre" met twee korte aanhalingen uit de „Philosophie", die kort aangeven, wat eigenlijk de betekenis van de „chiffre" is in het religieuze denken van Jaspers:

1. „Die Chiffre ist der Mittler zwischen Existenz und Transzendenz."
2. „Die Chiffre ist das Sein, das Transzendenz zur Gegenwart bringt." [2]

In deze twee aanhalingen wordt duidelijk, dat er inderdaad een zekere analogie is tussen het Bijbels Getuigenis van de menswording van den Logos Gods in Christus en dit religieuze denken; in deze twee aanhalingen wordt ook duidelijk, dat men met een zeker recht kan spreken van een „symmetrie" tussen chiffre en Openbaring. En zo kan men geneigd zijn theologisch te „vertalen" en te zeggen, dat Jaspers „eigenlijk" bedoelt te betogen, dat Openbaring daar is, waar een Middelaar tussen God en mens (...ein Mittler zwischen Existenz und Transzendenz...) is, daar ook, waar God „gegenwärtig" is. En toch zou men dan te snel zijn met het „vertalen" – men zou vergeten, dat een vertaling al een hele Midrasch is, dat iedere vertaling tegelijk al een uitlegging is, en dat een uitlegging tegelijk al een „inlegging" en iedere exegese tegelijk al een „eisegese" is, wanneer men niet zeer voorzichtig is.[3]) Dat is het gevaar, waardoor alle vertaling bedreigd wordt (het klassieke voorbeeld: het woord „Beruf" in de Bijbelvertaling van Luther, dat geweldige gevolgen heeft gehad voor de vormgeving van het Christelijk Ethos, wanneer wij Max Weber mogen geloven, en dat toch kennelijk een „verkeerde" vertaling is). En het valt niet te ontkennen, dat wij dit gevaar niet zouden vermijden, door zo de „eigenlijke" bedoeling van Jaspers theologisch weer te geven. De grote verschillen tussen het Bijbels Getuigenis betreffende de Openbaring en dit denken maken een zo vlotte vertaling onmogelijk.

Onze taak is dus om dat, wat Jaspers zegt, zorgvuldig op zijn eigen bedoeling af te tasten en niet onmiddellijk op grond van een zeker

---

1) Karl Jaspers, Philosophie, III: 27.

2) Karl Jaspers, Philosophie, III: 137.

3) Dit is nog eens weer zeer duidelijk getoond door G. Gerleman: Religion och Moral i Septuagintas Proverbia-översättning (Svensk Teologisk Kvartalskrift 1950, S. 222–232).

aanwezige analogie of symmetrie te interpreteren. Dan zijn er twee vragen, waarop wij in de werken van Jaspers een antwoord moeten zoeken ter inleiding op de thematische vraag, wat Jaspers eigenlijk met het begrip „chiffre" bedoelt. Deze vragen zijn:

1. Hoe is de verhouding van Existentie en Transcendentie in het denken van Jaspers?
2. Waar is de „Gegenwart" van de Transcendentie voor de Existentie werkelijk?

Existentie en Transcendentie zijn volgens Jaspers beide „transcendent" [1]), het woord „transcendent" hier niet genomen in de zin, waarin het in de theologie gewoonlijk gebruikt wordt om een verhouding tussen God en de schepping aan te duiden, maar in de zin, waarin Kant het woord gebruikt als „over de grenzen van de ervaringssamenhang". En dit wil dus zeggen: van existentie en Transcendentie is geen wetenschap mogelijk. Er valt over de verhouding van existentie en Transcendentie wetenschappelijk geen woord te zeggen. De wetenschap heeft zijn grenzen en „over de grenzen" liggen existentie en Transcendentie: en deze zijn het „eigenlijke Zijn", dat verborgen is, niet te zien en niet te weten. Het denken wordt dus „transcendent" wanneer het deze werkelijkheid wil kennen in een overschrijden van de grenzen van de verschijning. „Het geloof nu is het bewijs der dingen, die men niet ziet" (Hb. 11:1) – maar beter is het, hier nog eens weer de achtergrond van het denken van Jaspers in de critische filosofie aan te wijzen: „Ich musste also das Wissen aufheben um zum Glauben Platz zu bekommen." [2]) In de mogelijkheid van existentie en in de werkelijkheid van de Transcendentie kan ik alleen geloven, het weten stoot hier tegen zijn grenzen. Wat van den mens te weten is (anatomie, physiologie, psychologie, sociologie enz.) is niet alles, het is zelfs niet het „eigenlijke": het eigenlijke is het zijn, dat niet te weten en dat alleen... te zijn is – of niet te zijn, dat in ieder geval verborgen is voor het toegrijpende weten-willen, zoals ook de Transcendentie verborgen is. Voor een theologie als „wetenschap van God" is dus bij Jaspers even weinig ruimte als voor een anthropologie als wetenschap van den mens: beide zijn in hun eigenlijke werkelijkheid verborgen. En zelfs

---

[1]) Vgl. het schema van het „Umgreifende" in Karl Jaspers, Von der Wahrheit. München 1947, S. 50 – ook a.a.O. S. 77, waar Jaspers de existentie een „transzendente Wirklichkeit" noemt, enz.

[2]) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 30.

zijn het „eigenlijke" zijn van den mens en het „eigenlijke" zijn van God geen μυστηρια in Bijbelse zin – hun verborgenheid reikt nog verder en de onverborgenheid (Waarheid) van God in Christus, die de kern van het Bijbels Getuigenis is, heeft bij Jaspers geen symmetrisch tegenstuk, voorzover zij werkelijk onverborgenheid is, waardoor een „kennen" van God mogelijk is. De nacht van de Transcendentie, het zwijgen van de Transcendentie omringt het zijn van de existentie: en ook het „spreken" van de Transcendentie is nog omgrepen door zijn zwijgen...

Maar wat is dan dit „eigenlijke" mens-zijn, dat verborgen is voor alle wetenschappelijke analyse? Dat is niet te zeggen en niet van te voren aan te wijzen: dat is alleen te ervaren in het eigen zelf-zijn. Het gewone leven van dag tot dag is een maskerspel, waarin ik ook van masker zou kunnen verwisselen, waarin ik ook anders zou kunnen zijn en een ander zou kunnen zijn, en waarin ik ook een ander ben dan ik eigenlijk ben. Maar daar, waar de mens de ervaring heeft, dat zijn zijn geen maskerspel meer is, waar hij de ervaring heeft, zo te moeten handelen en niet anders te kunnen, waar hij in dit „müssen" de voleinding van zijn vrijheid vindt, daar is hij eerst ten volle werkelijk, daar is hij „eigenlijk", om de terminologie van Jaspers nog even weer te volgen. In deze „Selbstgewiszheit" die niet te willen en niet te maken is, die de mens als een geschenk aanvaardt in „Amor Fati", weet de mens, dat hij in dit „eigenlijke" zijn niet alleen is. „Der Existenz... erscheint als ein Höheres die Transzendenz, ohne die sich Existenz ihrer selbst nicht gewisz wird." [1]) Met de ervaring van mijn eigenlijk-zijn is een ervaring van de Transcendentie onmiddellijk gegeven: het „müssen" wordt ervaren als een gebondenheid aan, maar ook als een zwijgende verbondenheid met de Transcendentie. – In het Fatum zwijgt de Transcendentie en is de Transcendentie zwijgend aanwezig als de zich schenkende grond van mijn eigenlijke zijn, dat zo geschenk is: zo wordt in de tijd de eeuwigheid ervaren, als de παρουσία van de Transcendentie, als „ewiger Gegenwart" („Gegenwart des Ewigen"), als het „Øjeblik" van Kierkegaard in „Begrebet Angest", als Kairos. Het eigenlijke zijn van den mens is – zo zou men interpreterend kunnen zeggen – een religieuze ervaring, een „religio", een ervaring van gebondenheid aan de Transcendentie. Daarin wordt het zeer sterk religieuze karakter van het denken van Jaspers duidelijk (dit is een van de vele trekken,

[1]) Karl Jaspers, Philosophie, II: 144.

waardoor het telkens weer herinnert aan het denken van den ouden Schelling) – maar tegelijk is de religieuze stemming van dit denken en leven verbonden met een afwijzing van de aanmatiging van het Christendom, dat de Kairos wil vastleggen in de geschiedenis (...toen Quirinius het bewind over Syrië voerde... Lc. 2 : 2) en weigert hem zwevende te houden in de „Geschichtlichkeit".

Iedere mens is in zijn onmiddellijke er-zijn mogelijke existentie, maar nog niet werkelijke existentie: de mens kan zijn eigenlijke zijn verspelen en de mogelijke existentie het zwijgen opleggen. Hij kan zijn eigenlijke zijn verspelen in het Nihilisme, in de zekerheid, dat er geen waarheid is: hij kan het verspelen in een „ontologie", waarin hij het geheel van het Zijn kent en waarin de wetenschap (die dan geen wetenschap meer is, maar mythologie) het geheel van het Zijn omgrenzen wil: hij kan het verspelen in... Er zijn vele mogelijkheden om het eigenlijke te verspelen, en het eigenlijke is al verloren, de mens is al vastgelopen in het harnas van een wereldbeschouwing: hij moet zich telkens en telkens weer met geweld losrukken uit de geborgenheid in een weten, hij moet zich telkens laten roepen tot het niet-weten, waarin hij zich voor de mogelijkheid bereid houdt. Maar waar en wanneer wordt deze mogelijkheid werkelijkheid, waar en wanneer ervaart de mens in zijn „fatale" vrijheid zijn eigenlijke zijn? Dat is niet te zeggen en niet te weten, met geen techniek en geen „Exercitia spiritualia" te bereiken of te bewerken: „The readiness is all" (Hamlet V : 2). Met de bereidheid, de „readiness" in het niet-weten zijn de grenzen van het technisch-mogelijke bereikt: de „ironische" openheid is de grens van de techniek, de grens, die Socrates ontdekte en die Kierkegaard na hem weer ontdekte – maar het spreken van het Daimonion heeft Socrates niet meer in zijn eigen hand. Liefde is niet te willen – Liefde is geschenk: en de eigenlijke vrijheid is niet te willen – deze eigenlijke vrijheid is geschenk. En het geschenk is Fatum – maar het Fatum is niet de Logos Gods. De eeuwigheid is ingevallen in het vlak van de geschiedenis, de geschiedenis is geworden tot „Geschichtlichkeit" en in het niet-weten is het Niets verdwenen voor het eigenlijke zijn: de existente in zijn zich-gegeven-zijn door de Transcendentie. „So bin ich Existenz nur in eins mit dem Wissen um Transzendenz als die Macht, durch die ich eigentlich ich selbst bin." [1]) Zo is de existentie „eeuwig" geworden in de geschiedenis, „die Paradoxie der Einheit von Zeit-

[1]) Karl Jaspers, Von der Wahrheit, S. 79.

lichkeit und Ewigkeit". [1]) Weer zal men niet kunnen ontkennen, dat hier een interessante analogie en zelfs weer een zekere symmetrie te vinden is tussen dit denken en het Bijbels Getuigenis: en vooral zou hier te denken zijn aan het Evangelie van Johannes en de wijze, waarop daar over het ,,eeuwige leven" gesproken wordt – niet als een achter de kimmen van de tijd, maar als de vervulling van de tijd in het ,,eeuwig" zijn van het geloof: ,,Wie in den Zoon gelooft, heeft eeuwig leven" (Joh. 3 : 36). Maar ook aan deze afstemming op het ,,eeuwige leven" van het mens-zijn in het denken van Jaspers mag weer niet al te gemakkelijk een christelijke uitlegging gegeven worden. In het Bijbels Getuigenis is de Kairos van het ,,eeuwige leven" in een merkwaardige ,,Rückbezogenheit" verbonden met het verleden, met de menswording van den Logos Gods, die de Kairos is, waaraan alle Kairos ten slotte zijn zijn ontleent. Het geloof is niet een stemming, niet een ,,Seinsgewiszheit" of een ,,Seinsinnewerden" zoals bij Jaspers, maar geloof is geloof ,,in den Zoon" (vgl. Joh 3:36), in Christus als de Waarheid, dat is de onverborgenheid, de *ἀληθεια* Gods. Deze merkwaardige ,,Rückbezogenheit" van het eeuwige leven in het Bijbels Getuigenis (dat een volkomen legitieme expressie gekregen heeft in het ,,filioque", in het leerstuk van den Heiligen Geest) wordt met klem afgewezen door Jaspers als een aanmatiging, die in de geschiedenis de meest fatale gevolgen heeft gehad in de vorm van kettervervolgingen, Inquisitie en godsdienstoorlogen, in een fanatiek en tyranniek opleggen van eigen waarheid aan anderen. En toch heeft ook deze ,,Rückbezogenheit" van het eeuwige leven in het Bijbels Getuigenis zijn symmetrische tegenstuk in het denken van Jaspers, voorzover in de Kairos van de ,,metaphysische ervaring" ook het verleden werkelijk is in de gestalte van de trouw aan wat mij heilig is en wat de zin van mijn leven is, aan de ,,geschichtliche" grond van mijn zijn. De Keltische edelman, die weigert om Christen te worden, omdat hij zo zijn vaderen zou ,,verraden" is de levende gestalte van deze ,,Rückbezogenheit" van het geloof in de zin van Jaspers. Het geloof is eigenlijk een *το τι ήν είναι*, een ,,zijn wat was" in de gestalte van de trouw aan het in de Kairos nog werkelijke verleden.

,,Eigentlicher Glaube ist der Akt der Existenz, in der Transzendenz in ihrer Wirklichkeit bewuszt wird." [2]) En dit wil onmiddellijk zeggen, dat het geloof deelt in de ,,Geschichtlichkeit" van de

[1]) Karl Jaspers, Von der Wahrheit, S. 82.
[2]) Karl Jaspers, Der philosophische Glaube, S. 20.

existentie, dat ook de waarheid van het geloof in deze ,,Geschichtlichkeit'' zijn grond vindt. Ieder heeft zijn eigen ervaring van de Transcendentie, en mijn metaphysische ervaring is niet meer waar dan de metaphysische ervaring van een ander, die voor hem waar is. Het is de innerlijkheid, die de waarheid is – dat is weer een van de gedachten van Kierkegaard, die Jaspers met grote voorliefde overneemt, (maar dan zonder het bij Kierkegaard aanwezige en deze waarheid van de innerlijkheid omgrenzende dialectische tegenstuk van de onwaarheid van de innerlijkheid). De waarheid heeft geen algemene criteria, waaraan ik zou kunnen meten, of mijn ervaring van de Transcendentie waar is en of de in mijn metaphysische ervaring tot mij komende Transcendentie wel ,,waarlijk'' de Transcendentie is. Alleen de innerlijke zekerheid, waarmee ik weet hier het ,,eigenlijke'' te hebben gevonden, en de innerlijke rust, die deze zekerheid mij weet te geven, de vrijheid van de angst in deze zekerheid, zijn de criteria van mijn waarheid. De mens is hier werkelijk enkeling: hij kan over zijn innerlijke zekerheid alleen maar zwijgen, een verkondigen en een ,,Bekennen in Sätzen'' is hem onmogelijk, want deze zekerheid is niet te verwoorden: ,,Ich weisz nicht... was ich glaube.'' [1]) Daarom mag mijn geloven zich nergens vastleggen in een ,,Credo'' met vaste contouren. Ik zou dan onvermijdelijk vervallen in een weten van het ,,eigenlijke''. Maar wanneer ik het eigenlijke weet, dan weet ik het eigenlijke niet meer, met een kleine variatie op het mystieke ,,Wenn die Seele spricht...''. De Transcendentie is verborgen en een ,,Credo'' dat de waarheid in woorden vatten wil (als zouden woorden het medium van de waarheid zijn!) is een de verborgenheid aantastende aanmatiging. Reeds het decreteren, dat de weg naar Bethlehem en Golgotha de eigenlijke weg tot God is, is een fanatiek doorzetten van mijn waarheid, om nog maar te zwijgen van de aanmatiging, dat dit de enige weg is, dat het geloof alleen als geloof ,,in den Zoon'' (vgl. Joh. 3 : 36) waar is. Om het nog even anders te zeggen, met een even duidelijke herinnering aan de mystiek: ,,Der Christus in mir ist nicht an jenen einmaligen Jesus Christus ausschlieszend gebunden...'' [2]) Nergens kon duidelijker de afstand worden aangegeven tussen dit geloof en het Bijbels Getuigenis.

Nu rijst hier een grote vraag – en met deze vraag komen we ten slotte tot de analyse van het begrip ,,chiffre'' in het denken van Jaspers. Is er in dit geloof eigenlijk wel ruimte voor een ,,Mittler

---

[1]) Karl Jaspers, Der philosophische Glaube, S. 20.
[2]) Karl Jaspers, Der philosophische Glaube, S. 81.

zwischen Existenz und Transzendenz", die Jaspers toch wil invoegen in de structuur van zijn geloof? Is dit alles niet een nieuwe mystiek of liever de oude mystiek in een nieuw gewaad? En is het wezen van alle mystiek niet dit, dat daar de verhouding tot God een onmiddellijke verhouding is, een verhouding zonder ,,Mittler"? [1]) Maar er is een ding, waardoor de religieuziteit, die in de werken van Jaspers aan het woord is, zich grondig onderscheidt van alle mystiek. Want het is zo, dat de mysticus ,,zich losmaakt van elke verbondenheid met het veelvuldige leven" en dat ,,in deze contemplatie ieder verband met de wereld... achtergelaten wordt". [2]) En hier is het, dat Jaspers de mystieke eenwording van existentie en Transcendentie moet afwijzen: werkelijke existentie is alleen mogelijk en mogelijke existentie wordt alleen werkelijk in de wereld. ,,Weltverwirklichung ist der einzige Weg existenzieller Verwirklichung." [3]) Een van de meest karakteristieke trekken van de existentie-filosofie, die vooral bij Heidegger op de voorgrond is getreden, is de overbrugging van de kloof, die in de vroegere filosofie gelegd was tussen mens en wereld, tussen ,,subject en object" door het uitgaan van het cartesische ,,cogito" als ,,fundamentum inconcussum" van de filosofie. De grote verschillen tussen Heidegger en Jaspers even latende rusten kunnen we een karakteristieke analogie zien tussen de ,,Analytik des Daseins" van Heidegger, waarin de ,,Weltlichkeit" wordt ontdekt als een ,,Existenzial", als een zijnsstructuur van het zijnde ,,Dasein" [4]) en de stelling van Jaspers, dat de enige mogelijkheid van ,,existenzielle Verwirklichung" gelegen is in het zijn *in* de wereld. Het eigenlijke zelfzijn is alleen mogelijk midden in de wereld, met de wereldvlucht en de ,,Weltlosigkeit" wordt de mogelijkheid van een ontmoeting met de Transcendentie verspeeld: op welke wijze dit samenhangt met het feit, dat voor Jaspers vooral het ,,Scheitern", het falen, chiffre van de Transcendentie worden kan, kunnen we hier niet uitvoerig onderzoeken.

In ieder geval is dit duidelijk geworden: deze afgrenzing van de mystiek, die Jaspers meer dan eens zeer nadrukkelijk voltrokken

---

[1]) Vgl. D. A. Vorster, De Bijbelse verkondiging en de Christelijke mystiek. Vox Theologica, afl. December 1949, blz. 32: ,,Als werkhypothese zou ik dan willen geven: mystiek is het zoeken van (ontvankelijkheid voor) God zonder bemiddeling; de weg, die voert tot deze ontvankelijkheid is de weg tot het verborgene van het eigen innerlijk wezen."

[2]) D. A. Vorster, a.w., blz. 36.

[3]) Karl Jaspers, Der philosophische Glaube, S. 33.

[4]) Martin Heidegger, Sein und Zeit. Halle a. d. S., 1941, I: 64.

heeft, maakt het hem mogelijk tussen existentie en Transcendentie een „Mittler" te erkennen – de chiffre. Dit tussen-zijn tussen existentie en Transcendentie, dat de mystieke eenheid niet kent of hoogstens als voorbereiding kent (zoals voor vele Middeleeuwse mystici de sacramenten een op de mystieke eenwording voorbereidende werking hadden) is mogelijk en werkelijk op grond van het zijn in de wereld. De wereld, een zijnde in de wereld, wordt chiffre van de Transcendentie, wordt „Sprache Gottes" [1]). En hier kan dan onmiddellijk, voor wij de analyse van het begrip „chiffre" verder voortzetten, het gevolg worden aangewezen van de afwijzing van de wezenlijke verbondenheid van het „eeuwige leven" (van het geloof) met het feit van de menswording van den Logos Gods in Christus, zoals die in het Bijbels Getuigenis gegeven wordt. Is deze „schandalige" (*σκάνδαλον*) verbondenheid eenmaal afgewezen, dan is een weg opengebroken tot de ervaring van de wereld en van alle zijnde in de wereld als Logos Gods, als *ἀπόφανσις* van de Transcendentie. Dan kan alles chiffre zijn voor den mens, die de „readiness" heeft om de wereld transparant te laten worden als verschijning van de Transcendentie, waarin deze tegelijk verborgen is. Dan is het niet meer zo, dat God eenmaal en eens voor altijd (*εφάπαξ*) in Christus uit zijn verborgenheid getreden is in de onverborgenheid („...Ik ben de Waarheid..."), maar dan kan alles Logos Gods, „Sprache Gottes", zijn en chiffre van de Transcendentie worden. Tegenover de zekerheid van het christelijk geloof, dat in Christus het Woord van God mens geworden is, staat de zekerheid: „Dieser Eine kann jederzeit sprechen" [2]), en Zijn Woord komt ook werkelijk „jederzeit" tot ons, wanneer wij bereid zijn het te horen. Het verschijnen in verborgenheid van de grond van het Zijn, van het „eigenlijke" kan niet in de geschiedenis worden vastgelegd als een beslissend *εφάπαξ*: de Christusmythe moet worden afgewezen, het is niet waar, dat het Woord Gods in Christus mens geworden is. Eén vroegere aanhaling: „Der Christus in mir ist nicht an jenen einmaligen Jesus Christus ausschlieszend gebunden..." wordt voortgezet met de volgende woorden: „...und der Jesus ist als Christus, als Gottmensch, ein Mythus". [3])

Zoals er nu, naar wij vroeger zagen, geen algemene criteria zijn voor de waarheid van het geloof en het enige criterium is de inner-

[1]) Karl Jaspers, Der philosophische Glaube, S. 33.
[2]) Karl Jaspers, Von der Wahrheit, S. 693.
[3]) Karl Jaspers, Der philosophische Glaube, S. 81.

lijke zekerheid, waarmee ik weet, hier het „eigenlijke" te hebben gevonden, zo zijn er ook geen algemene criteria om te beslissen wat „chiffre" is, geen autoriteit ook, die hier met gezag spreken kan. Want wat chiffre is, is nimmer in zich chiffre, maar is steeds chiffre-voor-mij, zoals ook de eigenlijke waarheid (niet de wezenlijk indifferente waarheid van een wiskundige stelling) steeds waarheid-voor-mij is. Het lezen van de chiffre door het geloof is met het geloof opgenomen in de „Geschichtlichkeit" van de existentie. [1]) En zo is de chiffre, het geheimschrift van de Transcendentie in de realiteit van de wereld en van alle zijnde in de wereld, evenzeer een schepping van de existentie als een geschenk van de Transcendentie: wat zeer duidelijk uitkomt in het kunstwerk (een van de „afgeleide" chiffren), dat schepping van den kunstenaar en geschenk tegelijk is, dat geldt van alle chiffren. Het zijn van de chiffre rust op de vrijheid van de existentie, die hier, in het doorschijnend worden van het zijnde, voor het wonder van de Transcendentie staat, zonder te weten, waarom dat hier „moet" zijn. Wat voor mij chiffre wordt, zal voor anderen geen chiffre kunnen worden, zoals voor anderen geen Kairos zal kunnen zijn, waar voor mij, als een wonder, maar niet zonder mijn vrijheid, de Transcendentie in een zwijgend spreken verborgen „gegenwärtig" is.

Het heeft weinig zin, om nog verder uit te werken, wat in de geschiedenis en in onze tijd ervaren wordt en ervaren werd als chiffre van de Transcendentie. De ruimte van dit artikel laat niet toe, nog een ordening te geven van de chiffren, en geeft evenmin ruimte voor een critische analyse van de ordening van de chiffren, die Jaspers ontworpen heeft. Belangrijker dan deze ordening was de aanwijzing van de „plaats" van de chiffren – het tussen-zijn tussen existentie en Transcendentie – in het denken van Jaspers. Dat er een zekere analogie is tussen het Bijbels Getuigenis en dit wijsgerige geloof, konden wij daarbij telkens aanwijzen: dat deze analogie omgrepen is door zeer ingrijpende verschillen, moge in het voorgaande ook duidelijk geworden zijn. En daarmee moge dan ook duidelijk geworden zijn, dat wij ons niet door de niet te miskennen analogie en symmetrie tussen het denken van Jaspers en het Bijbels Getuigenis mogen laten verleiden tot de invoering van het begrip chiffre in de theologische terminologie. De „vertalingen", die daarvoor nodig zijn, moeten te veel inleggen in het begrip chiffre om deze onder-

[1]) Karl Jaspers, Philosophie, III: 155: „Was als Chiffre spricht, liegt an der Existenz, die hört. Der Möglichkeit nach spricht sie überall..."

neming nog aantrekkelijk te maken. De theologie zij niet te snel met het spelen van de rol van Shylock – en zij zou de rol van Shylock moeten spelen (het hart uit het begrip chiffre moeten wegsnijden) om zich dit begrip aan te meten als ,,ook voor theologisch gebruik zeer nuttig". [1])

Dit klemt te meer, omdat de invoering van het begrip ,,chiffre" in de theologische begripsvorming door Dr W. F. Golterman wordt ingeleid door een afwijzing van de begrippen ,,teken" en ,,symbool". Waar Dr W. F. Golterman hier zoekt naar een begrip ,,voor de aanduiding van het Openbaringsmiddel, voorzover het ook object kan zijn", [2]) en dit vooral wordt uitgewerkt in de richting van de sacramentstheologie, mogen hier nog enkele korte opmerkingen volgen over de begrippen ,,teken" en ,,symbool" in verband met de sacramentstheologie. De vraag moet rijzen, of deze begrippen, die vooral in verband met de theologische reflectie op de sacramenten op een indrukwekkende traditie kunnen bogen, werkelijk zo weinig geschikt zijn voor dit doel – en of zij niet in ieder geval altijd nog geschikter zijn dan het woord ,,chiffre".

Teken

Het zullen zwaarwegende argumenten moeten zijn, die ons er toe kunnen leiden het woord teken ter aanduiding van wat Dr W. F. Golterman de ,,afgeleide openbaringsmiddelen" noemt, te laten vallen. In de theologische traditie immers, die van de Reformatie is uitgegaan (maar ook reeds in de theologie van voor de Reformatie) is het woord teken – in de verbinding ,,signum et sigillum" – aanduiding van een van deze ,,afgeleide openbaringsmiddelen", het sacrament. De sacramenten zijn ,,signa ac sigilla" (,,heilige warzeichen vnnd Sigill") [3]), en deze tekenen ,,minime vana sunt et vacua... Iesum Christum enim pro sua veritate habent". [4]) En het is Christus, die in dit ,,signum" aanwezig is en ,,omne id in nobis efficit, quodcumque sacris suis signis nobis repraesentat", [5]) waarbij dus een waarlijke ,,repraesentatio", een ,,Christus praesens" *in* het ,,signum" (door de Heilige Geest – voor het geloof – ,,sacramenta fidei") gesteld wordt. Welke zijn nu de zwaarwegende argumenten,

---

[1]) W. F. Golterman, a.w., blz. 445.
[2]) W. F. Golterman, a.w., blz. 438.
[3]) Heid. Cat. Antw. 66, 79. Conf. Belg. art. 33–35.
[4]) Conf. Belg. art. 33.
[5]) Conf. Belg. art. 35.

waarmee de ongeschiktheid van het woord „teken" wordt aangetoond? Het argument is het volgende: het teken is „een representatie van een andere grootheid. De vlag is een representatie van een land, meer niet (!!)... In de Nederlandse vlag, die op een schip gehesen is, is Nederland niet tegenwoordig. Een vlag is slechts representatie". [1]) Naast de andere vragen die hier rijzen staat als beslissende vraag: hoe kan de Nederlandse vlag een representatie zijn, wanneer Nederland daarin niet tegenwoordig is? En het is werkelijk meer dan een etymologisch spel met woorden, wanneer deze vraag gesteld wordt. Zo ook is het juist het representatieve karakter van het sacrament, de „realis praesentia" van Christus in het sacrament (door den Heiligen Geest – voor het geloof) die het tot representatief teken, tot „signum" maakt (vgl. de aangehaalde woorden uit Conf. Belg. art. 35). Juist dat het teken een representatief karakter heeft, maakt het zo geschikt voor de aanduiding van het sacrament. Het is in de ruimte van dit artikel onmogelijk tot een grondiger beschouwing van het sacrament als „signum" over te gaan. Wel is het waar, dat „der Begriff des Zeichens in der Gefahr steht, entwertet zu werden: nur ein Zeichen" [2]) – dat is eigenlijk het argument, dat Dr Golterman tegen het woord teken richt: maar men mag toch verwachten, dat het woord door theologen gelezen wordt tegen de achtergrond van zijn traditie. En terecht laat K. Barth dan op de aangehaalde woorden volgen: „Man musz dann betonen, dasz es hier nicht um ein leeres ...Zeichen geht", [3]) maar om een teken, dat representatief is, waarbij de aangehaalde woorden van Conf. Belg. art. 35: „„...omne id in nobis efficit, quodcumque sacris suis signis nobis repraesentat..." ons de richting wijzen naar een „effectieve representatie" met de voortreffelijke woorden van Rud. Otto. [4]) Een geduldig horen naar de gedachten die in de traditie met het woord „signum" verbonden zijn, moet zo wel leiden tot een afwijzing van het argument, dat Dr Golterman tegen het woord „teken" in stelling brengt. Blijkt echter het element van representatie determinerend te zijn voor de inhoud van het woord teken, dan wordt het onmogelijk een scherpe scheidingslijn te trekken tussen teken en

---

[1]) W. F. Golterman, a.w., blz. 439.

[2]) Karl Barth, Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus. Zürich 1948, S. 88.

[3]) Karl Barth, a.a.O., S. 89.

[4]) Rud. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, 1934, S. 244ff.

Symbool

omdat dan in het teken ook een symbolisch (*συμ-βολον*) element aanwezig is, en het symbool betekent. Het is dan ook geen wonder dat voor degenen, die de Confessio Belgica hebben opgesteld, en die dat waarlijk met grote toewijding en met ernstige overweging hebben gedaan, de woorden „signum" en „symbolum" wel enige accentverschillen vertoonden, maar toch elkander konden aanvullen. Zo staan Conf. Belg. art. 33 „symbolum" en „signum" samen ter aanduiding van de sacramenten: in de Franse tekst van 1561 wordt zelfs kortweg gezegd: „„...Ils (nl. de sacramenten) sont donc symbole et signes...": in de herziene editie van de Franse tekst van 1566 en de tekst van Middelburg 1611: „Car ce sont symboles et signes". En oude drukken van de Nederlandse tekst spreken van „Symbola ende sichtbare teeckenen" enz. [1]) Dit voorbeeld uit Conf. Belg. art. 33 zou met meer voorbeelden nog te versterken zijn, het dient echter alleen ter staving van de stelling, dat teken en symbool voor onze voorouders, die onze belijdenisgeschriften opstelden, niet tegen elkander uit te spelen waren, zoals Dr Golterman doet. En weer moeten wij hetzelfde zeggen als bij ons onderzoek naar de inhoud van het woord teken: het zullen zwaarwegende argumenten moeten zijn, die ons er toe kunnen leiden het woord symbool ter aanduiding van de afgeleide openbaringsmiddelen, met name van de sacramenten, te laten vallen. Nu valt niet te ontkennen, dat Dr Golterman hier zwaar geschut in stelling brengt: tot het wezen van het symbool behoort de „Selbstmächtigkeit" – het symbool is niet symbool krachtens de werking van den Heiligen Geest, dus als goddelijke (her)schepping, maar eigenmachtig. En dat heeft zijn grond in de wezensanalogie, de „analogia entis" tussen het symbool en de goddelijke Dynamis. Dit zijn zwaarwegende argumenten, vooral sedert K. Barth zijn aanval op de „analogia entis" als de uitvinding van den Antichrist [2]) heeft ingezet. De vraag moet opkomen, of deze argumenten tot een afwijzing van het woord symbool mogen leiden.

a. De „Selbstmächtigkeit", de eigenmachtigheid van het symbool. Moeten wij met Paul Tillich instemmen, dat dit element determinerend voor het zijn van het symbool is? Dan zou het een grote vergissing zijn, dat in de geschiedenis van de theologie het woord

---

[1]) Vgl. bij het voorgaande J. N. Bakhuizen van den Brink, De Nederlandse Belijdenisgeschriften. Amsterdam 1940, blz. 124 vlgg. app. crit.

[2]) Karl Barth, Kirchliche Dogmatik I: 1, S. VIII.

symbool telkens weer gebruikt is. Maar daarmee is dan tegelijk gezegd, dat in de theologische traditie de ,,Selbstmächtigkeit'' niet in de definitie van het symbool is opgenomen (vgl. weer als een van de vele aanwijzingen hiervan Conf. Belg. art. 33). Deze ene getuige is reeds voldoende om nu reeds tot de slotsom te komen, dat de eigenmachtigheid niet determinerend is voor het zijn van het symbool, wanneer men niet begint met deze ,,Selbstmächtigkeit'' in de definitie van het symbool in te sluiten, zoals Paul Tillich dat doet. Is echter symbool zonder deze ,,Selbstmächtigkeit'' mogelijk, dan stoten wij nog op

b. de ,,analogia entis''. Zonder ,,analogia entis'' is geen symbool mogelijk, en men zou zelfs kunnen zeggen, dat niet alleen een zekere analogie, maar zelfs wezensgemeenschap, een van de determinanten van het zijn van het symbool is: deze gemeenschap is voorwaarde voor het *συμ-βολον*. En is deze gedachte van de ,,analogia entis'' geen aantasting van de afstand tussen God en de schepping? Het lijkt mij juist te zijn, dat de R.K. leer van de ,,analogia entis'' moet worden afgewezen: wij raken daar vast in ontologische constructies over verbondenheid en onverbondenheid van ,,essentia'' en ,,existentia'' enz. die geheel uit de antieke ontologie zijn opgekomen en die al van te voren het horen van het Woord Gods op velerlei wijze determineren door het in de voorhal van de ,,cognitio naturalis'' gehoorde. Maar moet met deze uitwerking van de ,,analogia entis'' in de Middeleeuwse theologie de hele gedachte van een ,,analogia entis'' afgewezen worden? Is het niet mogelijk deze gedachte los te maken uit zijn omklemming door de antieke ontologie (die ontologie, die ook in onze theologie telkens en telkens weer aan het woord is en nog steeds de theologie dreigt te verstikken in oncritisch aanvaarde ,,Selbstverständlichkeiten'') en de ,,analogia entis'' te doen opkomen uit de grond van het Bijbels Getuigenis? Is het onmogelijk, te spreken van een door de ,,analogia fidei'' omgrepen ,,analogia entis'' – zodat dan een ,,analogia entis'' alleen voor het geloof werkelijk zou zijn en niet voor de *θεωρία*, niet voor de beschouwende redelijkheid, niet als middelpunt van een ontologische constructie? De mogelijkheid moet toch overwogen worden, dat met de rug naar het Kruis in de schepping – niet ,,de natuur'' – de analogie teruggevonden wordt, dat in de doorbreking van de discontinuïteit door de continuïteit de continuïteit in de discontinuïteit wordt teruggevonden. Dat geldt dan echter alleen voor het geloof ,,dat de schepping door de gestalte van

den Gekruisigde heen kan zien",[1]) niet afgezien van het geloof – want afgezien van het geloof is er geen schepping en dus zeker geen ,,analogia entis" tussen Schepper en schepping. Wanneer wij ons verre houden van ontologische constructies, maar door de gestalte van den Gekruisigde heen de wereld als schepping zien, moet het ook mogelijk zijn te spreken over ,,analogia entis" en Beeld Gods enz. in een eschatologische ontologie. Zelfs K. Barth, die met zijn bekende felheid de ,,analogia entis" heeft afgewezen om deze door een ,,analogia fidei" te vervangen, gelukt het nog in de ,,analogia entis" een waarheidsmoment te ontdekken. Dit is in zijn grote anthropologie zeer duidelijk geworden, maar ook in zijn vroegere werken zijn tendenzen in deze richting niet te miskennen. Wanneer hij zich met zo grote felheid keert tegen de ,,analogia entis" heeft hij steeds een bepaalde vormgeving daarvan voor zich, namelijk de thomistische. Interessant is in dit verband b.v. K.D. I, 1, S. 250 ff, waar Barth toch nog in zijn theologie de ruimte openbreekt voor een ,,Anknüpfungspunkt", voor het Beeld Gods, voor de ,,analogia entis" zelfs, dit alles echter alleen in de begrenzende determinant van het geloof en de ,,analogia fidei". De stelling, dat het eindige niet in staat is het oneindige te bevatten (dat in deze beroemde stelling, deze ,,theologische" slagzin de antieke ontologie aan het woord is, daarop zij alleen even van terzijde gewezen) wordt in het feitelijke horen van het Woord Gods ,,eingeklammert", houdt zijn geldigheid in de gelijktijdige doorkruising van zijn geldigheid door den H. Geest en het geloof. Interessant is vooral deze volzin: ,,Indem wir die thomistische analogia entis ablehnen bejahen wir den anderen thomistischen Gedanken, in welchem wir übrigens den Wahrheitsgehalt auch der sogen. analogia entis erblicken möchten: ,,quum igitur christiana fides hominem de Deo... instruit... fit in homine quaedam divinae sapientiae *similitudo*". [2]) De fout van de R.K. leer van de ,,analogia entis" is, zo kunnen we zeggen, dat daar ontologisch van een mogelijkheid voor de werkelijkheid gesproken wordt, terwijl een Bijbelse leer van de ,,analogia entis" moet weigeren een mogelijkheid voor de werkelijkheid te erkennen, en de mogelijkheid als in de werkelijkheid van den Heiligen Geest ingesloten moet zien. Tegenover de R.K. leer van de analogie (de mogelijkheid voor de werkelijkheid) zal een Bijbelse anthropologie en kosmologie (de mogelijkheid

[1]) G. van der Leeuw, Sacramentstheologie. Nijkerk 1949, blz. 272.
[2]) Karl Barth, Kirchliche Dogmatik I: 1, S. 252.

in de werkelijkheid) zich duidelijk moeten afgrenzen: maar zij zal de vrijheid moeten nemen, de woorden Beeld Gods, ,,analogia entis" enz. voor zich op te eisen, onder voorwaarde, dat niet van het zijnde (van den mens, van de Kosmos) buiten de herscheppende daad van den H. Geest om gesproken wordt. Waarom zouden wij dan echter onze diepzittende ,,Ptolemaeïsche" hoogmoed niet laten varen en in de aanvaarding van onze excentriciteit de kosmologische gevolgtrekkingen van deze anthropologische inzichten ten volle laten gelden, om dan het Beeld Gods en de ,,analogia entis", in een door het worden ingeklemd zijn en ,,door de gestalte van den Gekruisigde heen" in de symbolen terug te vinden? Maar dan zal in het gebruik van het symboolbegrip het accent evenzeer moeten liggen op het ,,dynamische" (het symbool is dit door de goddelijke Dynamis) als op het ,,realistische". Gebeurt dat echter, dan zal de theologie ten volle recht hebben het woord symbool ook verder te gebruiken, ook al ligt in het zijn van het symbool als een van de determinerende elementen de ,,analogia entis" – ook al ,,staat of valt het gebruik van het woord symbool met de analogia entis". [1])

Ten slotte: zeker moet de mogelijkheid van een revisie van de Confessie opengehouden worden (,,Qu'au commencement de chaque Synode, on ait à faire lecture de la Confession de foy des Eglises en ce païs; tant pour protester de notre union que pour adviser s'il ni a rien à changer ou amender" – Synode te Antwerpen, 1565) maar wij moeten niet gaan wijzigen waar wijzigingen onnodig zijn: eerbied voor de traditie – die geen oncritische aanvaarding van de traditie, geen knechting onder de traditie worden kan – moet ons van onnodige wijzigingen terughouden.

---

[1]) W. F. Golterman, a.w., blz. 445.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

J. Zandee, *De hymnen aan Amon van papyrus Leiden I 350*. Leiden, E. J. Brill, 1948, 158 blz. en XXXI pl., dissertatie.

De schrijver van deze studie, een leerling van Prof. Dr A. de Buck, verwierf hiermee de graad van doctor in de theologie. De omvang en de inhoud van dit proefschrift rechtvaardigen ten volle de toekenning van genoemde academische waardigheid. Na een inleiding van anderhalve bladzijde, die het karakter van papyrus Leiden I 350 beschrijft en de bewerkingen daarvan noemt, volgen de vertaling en de commentaar, samen 109 bladzijden beslaande. Dit is het werk van een vakman, die niet alleen de tekst van de papyrus goed beheerst, maar zich bovendien belezen toont in de Egyptische godsdienstige literatuur als zodanig. In de commentaar vindt men behalve philologische notities nu en dan godsdiensthistorische beschouwingen, die de lectuur van deze studie interessant maken. Moge de literator zich vooral verdiepen in de vertaling en de commentaar, de godsdiensthistoricus zal allicht zijn aandacht schenken aan de zeven excursen, die daarna komen. Zij handelen over: het primaat van de zonnegod, Achnaton, primaatsaanspraken bij andere goden, oer-monotheïsme in Egypte, stijl, Amon en Sjoe, Amon-Re en Šamas. De inhoud van de dissertatie is in een „Summary" van 9 bladzijden samengevat om het aan buitenlanders mogelijk te maken zich van de strekking op de hoogte te stellen. De laatste 11 bladzijden bevatten: een lijst van meest geraadpleegde werken, een register van geciteerde bronnen, een register van Egyptische woorden en een systematisch register. Twee bijlagen vergezellen het boek, n.l. de hiëroglyphische tekst van de papyrus (Pl. I–VI) en Egyptische citaten (Pl. VII–XXXI).

Deze nieuwe bewerking van een bekende Leidse papyrus, die het laatst door A. Erman in 1923 werd behandeld, is belangrijk, omdat zij ons inleidt tot de centrale gedachten van de Amoncultus in de Ramessidentijd. Daarom is het te betreuren, dat Dr Zandee zijn verstrooide godsdiensthistorische opmerkingen niet heeft samengevat tot een schildering van het totale beeld van Amon-Re, zoals indertijd Erman heeft gepoogd. Nu heeft deze op zich zelf verdienstelijke studie iets tweeslachtigs: het houdt het midden tussen een tekstuitgave en een godsdiensthistorische monographie. Had de auteur ten volle het godsdienst-historische facit getrokken uit deze papyrus, dan zou hij ook meer aandacht besteed hebben aan de ramvorm van Amon, die nu onverklaard blijft (blz. 5) en zou hij hebben moeten vermelden, dat ook de gans en de slang met Amon verbonden zijn. Hij zou er zich dan voor hebben gehoed zonder nader bewijs te beweren, dat Min een atmospherische god is, wat kwestieus is (blz. 94, 141). Zo zijn er nog enkele punten, die kritiek uitlokken: de bewering, dat Achnaton eerder te betitelen is als hervormer dan als ketter, is maar gedeeltelijk waar (blz. 116). Hier spreekt de literator: de literatuur laat

inderdaad een lijn zien, die van de oude zonneverering ononderbroken doorloopt naar Achnaton. Doch deze pharao heeft met ruw geweld bepaalde Egyptische tradities verbroken, zodat hij inderdaad een ketter is. Tenslotte zij opgemerkt, dat de fraaie uitweiding over „persoonlijke vroomheid" (blz. 50 vlg.) het besef achterlaat dat dit nog niet het laatste woord is over deze veel besproken kwestie en dat men nog fijnere nuanceringen moet aanbrengen: indien het waar is, dat de persoonlijke vroomheid samenhangt met het wijsheidsideaal van „de stille dulder", dan horen de bewijzen van persoonlijke vroomheid bij enkele pharao's niet in dit verband. Want deze vorsten waren allesbehalve „stillen in den lande".

C. J. Bleeker

OUDE TESTAMENT

A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament* (Vol. I, 268 pag. en Vol. II, 300 pag. in één band), Copenhagen, 1948, 55 sh.

De tijd, waarin de studie van het Oude Testament belemmerd werd door gebrek aan goede „inleidingen" ligt nu wel ver achter ons. Na 1945 kwam de Amerikaan Pfeiffer met zijn haast al te uitvoerige „Introduction", de prachtige „Einleitung" van Eissfeldt werd ongewijzigd herdrukt en opnieuw verkrijgbaar gesteld, de getrouwe „Sellin", waaruit reeds hele generaties van theologen hun kennis geput hebben is bijgewerkt door diens opvolger te Berlijn L. Rost en onze landgenoot Prof. Dr Th. C. Vriezen gaf een kort maar aan inhoud rijk boekje in de serie „Servire". Er is dus reeds embarras du choix en men vraagt zich af of de aanbeveling van nog een inleiding wel zin heeft.

Toch neemt elk der bovengenoemde inleidingen zijn eigen karakteristieke plaats in en naast hen heeft het uitvoerige en evenwichtige werk van Bentzen zeker bestaansrecht. Het lijkt in zijn opzet het meest op de inleiding van Eissfeldt. Evenals bij de Duitse Oudtestamenticus gaat een bespreking van de literaire vormen der oudtestamentische literatuur aan de ouderwetse inleiding vooraf. Nadat de problematiek van kánon en text is besproken, gaat de schrijver onmiddellijk over tot de twee belangrijkste hoofdstukken „Poetry" (vol. I, p. 118–201) en „Prose" (id. p. 203–248). De indeling van de vormen is grotendeels dezelfde als die van Eissfeldt, al gaat de schrijver hier en daar een eigen weg. In het tweede deel vinden we dan in volgorde de bespreking van de wet, de profeten en de geschriften, hun samenstelling, historische achtergronden, de „echtheid" of eventuele „onechtheid" der texten.

De grote verdienste van Bentzens boek is gelegen in zijn bemiddelende functie tussen de Scandinavische behandeling der oudtestamentische problemen en de onze. Hoewel de Scandinaviërs enkele van hun belangrijkste geschriften door publicatie in de voor ons bekende talen toegankelijk hebben gemaakt, bleef toch een groot deel hier onbekend. Dat is te betreuren omdat vooral de school van Uppsala nogal dynamisch bleek en allerlei nieuwe problemen opwierp, zoals b.v. dat van de mondelinge

overlevering (Nyberg) en van het goddelijk koningschap (Widengren, Engnell). De perspectieven, die zij openen zijn rijk aan verbeeldingskracht en niet altijd bestand tegen wetenschappelijke critiek. We mogen het in Bentzen bewonderen, dat hij de Scandinavische literatuur beheerst en doorgeeft, maar tegelijk een bezonnen en critisch standpunt inneemt.

Evenals dat het geval is bij Bentzen's voorbeeld, de ,,Einleitung'' van Eissfeldt, wordt de waarde verhoogd door een uitvoerige behandeling van de Apocryphen en Pseudepigraphen. Alles met elkaar kan dit sympathieke boek van de Kopenhaagse Oudtestamenticus van harte worden aanbevolen voor ieder, die een diepergaande studie van de inleidingskwestie wil maken.

M. A. BEEK

C. BROUWER, *Wachter en Herder*. Een exegetische studie over de herder-figuur in het Oude Testament, inzonderheid in de pericopen Zacharia 11 en 13 : 7–9, diss., Utrecht, H. Veenman en Zonen, Wageningen, 1949, 275 pag.

Aan bovengenoemde dissertatie is reeds in de kerkelijke pers van Nederland veel lof toegezwaaid. Zo schreef F. J. P. in het nummer van ,,In de Waagschaal'' van 4 Nov. 1949: ,,Het is uiterst verblijdend in Dr Brouwer een intelligent Oudtestamenticus te mogen gekregen hebben. De Kerk in Nederland heeft er dringend behoefte aan.'' Ik citeer deze uitspraak zo uitdrukkelijk, omdat ik het gaarne aan eigen gebrekkig inzicht wijt, indien ik aanzienlijke bezwaren tegen de wetenschappelijke waarde van dit proefschrift meen te mogen inbrengen. Ondanks de vele voortreffelijke dingen, die in het boek gezegd worden, lijdt het aan een overmaat van geloofsgetuigenis. Dit getuigenis kan op de geëigende plaats van een uitmuntende waarde zijn, maar het is storend in een wetenschappelijk betoog. Een voorbeeld kan men vinden in de bespreking van Eerdmans' Kenieten hypothese op p. 15. Ik zou deze hypothese niet graag verdedigen, maar wanneer men daartegen opponeert door te zeggen, dat de mens in al zijn geledingen aan de natuur verbonden blijft en daarom geen geschiedenis vermag te maken, treft men de roos niet. Men redeneert op een ander niveau, waarop men zijn tegenstander niet werkelijk ontmoet en waardoor alle argumenten een slag in de lucht worden.

Indien het breedsprakig proefschrift tot op een derde bekort was geweest, indien alle beschouwingen over boven-historie, gestaltelijk denken, de ruimte der kerk e.d. hadden plaats gemaakt voor een exacte terminologie en de ongetwijfeld intelligente en ijverige onderzoeker zich beperkt had tot een methodisch onderzoek van zijn Zacharia-pericopen, dan zou er iets nuttigs te voorschijn gekomen zijn. Dan zou waarschijnlijk ook de titel ,,Wachter en Herder'' gevallen en de literatuurlijst belangrijker geworden zijn. Ik vraag me b.v. af: welke Oudtestamenticus, die zichzelf respecteert, vermeldt in zijn literatuurlijst: Hebräisches Schulbuch, Hollenberg (zonder druk of jaartal), als enige grammatica? Dan kan elke Neerlandicus, die promoveert ook wel het A. B. C.-boek in zijn literatuur opnemen.

Deze opmerkingen doen niets af aan de bewondering voor de predi-

kant, die in de hitte des daags kans ziet om te studeren en een proefschrift te schrijven. Indien echter de door de heer F. J. P. gesignaleerde behoefte inderdaad zo dringend is, meen ik, dat daarin alleen voorzien kan worden door een philologisch, text-critisch, historisch verantwoord bijbelonderzoek in het kader van onze kennis der Oud-Oosterse omgeving. Zulk een onderzoek kan aan de kerk even grote diensten bewijzen als aan de wetenschap. M. A. B.

K. J. Popma, *Joden in Ballingschap*. Amsterdam (H. J. Paris), 138 pag., f 3,50.

Dit boek van de gereformeerde schrijver, bijzonder hoogleraar te Groningen, bevat een reeks opstellen over het boek Esther. Het is een merkwaardig geschrift, dat soms herinnert aan een hoofdstuk uit de Jeugdbijbel, soms ook aan de wijze, waarop Marnix Ghijsen het apokryphe boek Susanna behandelde in zijn Joachim van Babylon. De behandeling is echter minder vrijblijvend omdat Prof. Popma wil aantonen, dat Esther een stuk heilsgeschiedenis bevat en wegens zijn tendenz in het Woord Gods der Kerk niet gemist kan worden. Men leest dit boek geboeid in één adem uit en merkt, dat er veel tussen de regels van de bijbeltext gelezen wordt, waarvan men nooit zeker weet of het waar is dan wel fantasie. Het boek doet ook geen moeite zijn originele interpretatie met bewijzen te staven. M. A. B.

G. H. Mees, *The key to the first chapter of Genesis*. Deventer (AE. E. Kluwer), 95 pag., f 3,75.

Degene, die dit wonderlijke boekje over Gen. 1 wil savoureren, moet beginnen met de wetenschappelijke methode van de universiteit te vergeten. Daarna zal hij misschien in staat zijn de heer Mees M. A., L. L. D. op zijn kronkelweg te volgen. De schrijver gebruikt nogal eens de uitdrukking „I have shown elsewhere" en dat „elders" is zijn boek „An exposition of traditional psychology". Daarin moeten veel ongehoorde dingen aangetoond zijn, want het mixtum van astrologie, psychologie en godsdiensthistorische parallellen, dat we op de 95 pagina's van het onderhavig geschrift vinden, doet mij al duizelen. Daarom lukte het mij waarschijnlijk niet met de aangeboden „key" ook maar één deur te openen.
M. A. B.

F. Michaeli, *Dieu a l'image de l'homme*. Neuchâtel, 1950, 173 pag., Zw. fr. 6.50.

Dit is een nauwkeurige studie over de anthropomorphe godsvoorstellingen in het Oude Testament. De schrijver neemt een zekere evolutie aan, waarbij het anthropomorphisme van de oudste verhalen langzamerhand plaats maakt voor een meer verheven godsvoorstelling, die we dan moeten vinden in het monotheïstisch universalisme van Deuterojesaja. Hij beschouwt het anthropomorphisme als een praeludium op de incarnatie, maar distanciëert zich toch uitdrukkelijk van b.v. W. Vischer: Das

Christuszeugnis des Alten Testaments. Liever spreekt hij van een „fondement indispensable", die de Oudtestamentische godsvoorstelling biedt voor de menswording Gods in Jezus Christus. Gen. 32 dient daarbij als een klassiek voorbeeld.

In zijn beschrijving van het proces der verzachting (atténuation) der anthropomorphismen zou het onderzoek veel aan waarde gewonnen hebben indien de versiones antiquae en daaronder in het bijzonder de Septuaginta daarin betrokken waren geweest. Het is niet onmogelijk, dat daarbij de zgn. evolutie ook een geheel ander motief blijkt te hebben.

M. A. B.

J. Blauw, *Goden en Mensen; plaats en betekenis van de heidenen in de Heilige Schrift.* Groningen, 1950, prijs f 3,90. (Bijdragen tot de Zendingswetenschap III.)

Dit werk, waarop de schrijver aan de V.U. te Amsterdam is gepromoveerd, handelt over een lang niet gemakkelijk onderwerp. Een eerste deel behandelt de oudtestamentische gegevens; een tweede die van het Nieuwe Testament. Een derde vervolgens de „resultaten en gevolgtrekkingen"; dit overigens zeer summier. In deze recensie wil ik voornamelijk stilstaan bij het oudtestamentische gedeelte. Gaarne wil ik vaststellen, dat de auteur op verschillende plaatsen treffende opmerkingen maakt. Over het geheel genomen laten zijn beschouwingen een niet geheel bevredigende indruk achter, voornamelijk omdat de lijnen niet strak genoeg getrokken worden. Op blz. 28 v. b.v. had ik liever gezien, dat de verschillende woorden voor „vreemdeling" in het Oude Testament (gēr, tōsjāb, nokri, zār) scherper waren onderscheiden en de vraag onder ogen was gezien in hoeverre die alle kunnen worden samengenomen in ons „vreemdeling" in de zin van niet-volksgenoot. Verder noem ik zijn houding inzake het vraagstuk van Jes. 40–66. Deze hoofdstukken vormen „het onbetwiste hoogtepunt der oudtestamentische Godsopenbaring" (blz. 32). Daarom behandelt de schrijver ze bij de samenvatting van de gegevens der profeten. Waarom? Blauw heeft geen bezwaar (geen overwegend bezwaar althans) Jes. 40–66 te plaatsen onder de voor-exielische profeten, maar denkt liever aan de ballingschap als tijd van ontstaan. Op dit punt nu had ik gaarne gezien, dat de schrijver ons klare wijn had geschonken. Geen overwegend bezwaar hebben tegen het een, maar liever aan het andere denken, is een redenering, die m.i. in een wetenschappelijk geschrift nauwelijks aanvaardbaar is. Beide meningen sluiten elkaar uit en men kan niet een modus vinden ze op enigerlei wijze te combineren. Een zekere onklaarheid ligt ook in de uitspraak, dat de rest die ontkomt als pars pro toto héél Israël aanduidt (blz. 44). Wil men dit handhaven, dan moet men echter beginnen, zeer nauwkeurig vast te stellen welke verschillende betekenissen de benaming Israël in het Oude Testament zoal hebben kan; en dit vereist een omvangrijk onderzoek, dat toch in een werk als het onderhavige niet tot zijn recht komt. Of het in Deuterojesaja voorkomende ani hoe als „verklaring" van de naam Jahweh moet worden opgevat (blz. 50) is de vraag.

Dr Blauw wijst de voorstelling af, dat het monotheïsme van Israël gegroeid zou zijn uit de ontwikkeling van een oud-semietische stamgod tot de God van Israël, die de God der ganse aarde zou zijn geworden. Ik vermoed, dat zijn hoofdbezwaar gericht zal zijn tegen het woord „gegroeid" – en daarin kan ik met hem meegaan. Dit betekent intussen niet, dat ik zijn uitspraak zonder meer zou willen overnemen, die ik op blz. 63 vind: Jahweh, de God Israëls en daarmede de God der vaderen Abraham enz. Het zal hem niet gemakkelijk vallen dit „daarmede" aannemelijk te maken; de vraag naar de verhouding van het geloof in Jahweh en de godsdienstige conceptie van de patriarchale tijd is een te gecompliceerd probleem om hier van een naar het schijnt vanzelfsprekende identificatie te spreken.

Deze enkele vragen mogen voldoende zijn om tot een samenvattend oordeel te komen. Ik geloof, dat Dr Blauw er goed aan gedaan heeft het vraagstuk van de verhouding van Israël en de volken, volk Gods en heidenen, kerk en wereld opnieuw aan de orde te stellen; dat het verder juist is, uit te gaan van de bijbelse gegevens. En wanneer bij een onderzoek der bijbelse gegevens zijn arbeid hier en daar niet geheel bevredigt, betekent dit, dat aan de „vakgeleerden" de vraag wordt voorgelegd in dezen de theologen en in casu de zendingstheoretici van de nodige gegevens te voorzien. Dit boek kan derhalve het gesprek over de aan de orde gestelde problemen bevorderen; daarin ligt de verdienste er van.

Jammer, dat enkele niet erg nederlandse woorden (beklemtonen, indringende wijze, zegebewust, uitspreekbaarheid) het overigens goed geschreven werk ontsieren. A. R. Hulst

NIEUWE TESTAMENT

P. A. van Stempvoort, *Eenheid en Schisma.* Callenbach, Nijkerk, 1950, f 6,90.

Een structureel onderzoek van het deel, de Gemeente van Korinthe volgens I Korinthiërs, ten behoeve van het geheel, de oecumenische Gemeente.

Deze belangrijke studie, die als proefschrift diende aan de Universiteit van Amsterdam, is gewijd aan de Oecumenische Raad van Kerken in Nederland. Zij werd mede ondernomen ten behoeve van de discussie in de Ned. Herv. Kerk over de centraliserende tendenzen. De ondertitel geeft de lijn aan van het gehele boek. Eerst nauwgezet luisteren naar de gegevens in het verleden, daarna pas de conclusies voor het actuele doel.

Na een inleiding over grenzen en methode volgen drie hoofdstukken. I. De locale en de oecumenische ecclesia. Daarin wordt uiteengezet, dat de eenheid spiritueel liturgisch is en niet cultisch-sacramenteel. In II en III wordt het karakter en de functie van den apostel Paulus ten opzichte van de gemeente te Korinthe uiteengezet; in II als gevolmachtigde van de Heer in III als prediker. Daarna volgt een slotbeschouwing met conclusies voor de locale en de oecumenische gemeente. De negatieve is: Er is geen

systeem van éénheid. De positieve is: de liturgische beleving van de gezamenlijkheid, een geestelijke eenheidsprediking, een aardse moedergemeente en organisatorische leiding in den naam des Heren bewerken niet, maar zijn geboren uit de eenheid, die er is in Christus, in de Geest, in God Zelf.

Deze studie is belangrijk, omdat de schrijver verantwoord luistert naar de texten zelf en niet ongedocumenteerd decreteert of intuïtief phantaseert. Te midden van veel voorbarig of oneerbiedig hanteren van het Nieuwe Testament is hier een degelijke echt Hollandse exegeet aan het woord. De wijze, waarop hij anderen bestrijdt, is waardig en zakelijk. Het is een verkwikking alleen hierom al zich in deze studie te verdiepen.

Hoewel de structuur van de schrijver dogmatisch is, laat hij de texten spreken voor zich zelf. Geneigd het „Kerk"-accent van de ecclesia te zien en te waarderen, brengen de gegevens hem tot het „gemeente"-accent. Hij wil niet voor een van beide kiezen en wil beide elementen dialectisch of ambivalent laten gelden. Maar in de formulering van Hoofdstuk II en III kiest hij m.i. terecht voor het reformatorische „gemeente".

Deze studie vraagt om een bredere discussie dan in een aankondiging mogelijk is. Laat mij twee aanvullende opmerkingen maken. Ten eerste over „the corporate personality" van de gemeente in liturgie enz. Hier is een voortzetting van het semietische denken, zoals dit ook in Israël voor en na de ballingschap was. In de evangeliën komt in deze structuur de inhoud van de eenheid van Jezus met de Zijnen bijvoorbeeld: Wie een kind ontvangt, ontvangt Mij en wie een gevangene bezoekt, bezoekt Mij. Deze eenheid is dynamisch en strekt zich uit ook tot degenen, die er buiten zijn. Deze komt ook uit in het „onze" van het Onze Vader. Deze N.T. gegevens zouden de goede exegese van I Kor. 1 : 1–3 versterkt hebben. De parallel „in het Qaddis" de Rabbanan is belangrijk, maar veel belangrijker is het „wij" en het „onze", dat Jezus werkte en dat bij Paulus in het God „Onze Vader" doorwerkt. Vanzelf zou dan ook de liefde van I Kor. 13, die de genezing van schismata der partijen en der ambten is en die de regeermacht der ambten en hun recht omsmelt, centraler geworden zijn.

Ten tweede moet de Oosterse achter- en ondergrond van de N.T. „begrippen" werkelijk ernstig genomen worden. Dit geschiedt in dit boek te formeel. Dan komt men uit bij een onbewuste hellenisering. Als de kerk als „volk" of „lichaam" genomen wordt, moeten deze woorden in voor het Westen „vreemde" inhouden omschreven worden. In de werkelijkheid is de eenheid een levensbeweging, die hetzelfde is als de vrede, maar onder een ander beeld. Het is waardevol, dat in dit boek de Joodse achter- en ondergrond van dit N.T. thema tot zijn recht komt. Doet men dit ten volle, dan wordt de eenheid van de kerk een goddelijke beweging uit en tot God, die in geen „begrip" of „orde" te vatten is.

Een waardevolle studie, die de onderzoeker helpt en prikkelt tot diepere bezinning.

W. S. van Leeuwen

L. Cerfaux, *La communauté apostolique.* (Serie Témoins de Dieu, nr. 2), uitg. ,,Cerf'', Parijs, 1943, 100 pag., 12°, 20 frs.

Dit boekje is populair en Roomsch, maar het reikt vaak over de tuinmuren. ,,Toute vie chrétienne est témoignage de la présence de Jésus. Mais combien plus la vie chrétienne de la communanté apostolique.'' De schr. eindigt dit zinnetje met een uitroepteken, wij niet. Immers onze kennis van het eerste is heel iets anders dan wat wij van het tweede weten kunnen! Deze opmerking is typerend voor de aard van heel het boekje, dat overigens zeker lezing waard is als werk van een zeer bekwame hand.

de Zwaan

F. W. Manson, *The Beginning of The Gospel.* A Primer of Christianity, part I, Oxford Univ., Press 1950, 113 pp., 8° min., 6 sh. 6 d., geb.

Van deze reeks zal II handelen over ,,The Furtherance of the Gospel'' (R. W. Moore) en III over ,,The Truth of The Gospel'' (G. B. Caird). Manson geeft hier een nieuwe vertaling van Marcus plus een inleiding over Christ and Christianity: What is the Christ?, Who is the Christ?, Christ and the Church (pp. 1–26). Hij deelt Mc. in 85 paragrafen. Die indeling zelf sluit een opvatting in, die ook – naast allerhande zakelijke inlichting – doorschijnt in de korte opmerkingen vòòr iedere paragraaf. De schr. bedoelt bepaaldelijk een historische vizie te geven op het oudste Christendom. Het kader van de Hegelarij heeft echter plaats gemaakt voor een eerbiedige en eerlijke zakelijkheid. De ,,books for further reading'' (p. 115) zijn voortreffelijk gekozen, het boekje is zelf zéér aanbevelenswaard.

d. Z.

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

H. Berkhof, *Athanasius, De Menswording des Woords* (Klassieken der Kerk I, 4), Amsterdam, Uitg. ,,Holland'', 1949 (150 pp: 8° min.).

Wat de S. in zijn Inleiding, pp. 11/12 zegt over het Oosters-Christelijk geloofstype zou reeds deze editie rechtvaardigen. Het is zo: ,,hier vallen accenten, waaraan de Westerse Christenheid slechts tot schade van haar geloofsleven voorbij kan gaan''. De vertaling, indeling en verzorging zijn m.i., alle evenzeer te roemen, al zijn er stugheden (b.v. p. 60 ,,het God-Woord'' of p. 104 ,,als ze dat niet voldoende vinden''). Moge dit deel en de reeks zelve vele lezers vinden.

d. Z.

M. A. v. d. Oudenrijn, O.P., *De Armeniërs en hunne Kerk* (Het Christelijke Oosten, 2e reeks, dl. 2, Heemstede 1950, De Toorts), 84 pp. 8° + 10 pp. illustraties.

Voor een zo geweldig onderwerp, zó weinig bekend, in het Neder-

lands nauwelijks aangeroerd, zijn de weinige pagina's uiteraard een groot bezwaar. Het accent ligt wel heel sterk in de kerkelijke sfeer; vooral is de S. een apostel der hereniging met de H. Stoel. Maar voor wat de deskundige en zeer geleerde S. mededeelt, b.v. over liturgie en kerkelijk leven, over de hedendaagse toestand, enz., kan men niet dankbaar genoeg zijn. Reeds de bibliografie (pp. 77–82) is een gift van hoge waarde, al mist men hier soms het litteraire, dat Baumstark (Samml. Göschen) of Finck (Gesch. d. chrl. Literaturen des Orients[2] 1909, Amelang, Leipzig) doet uitkomen. Die literatuur betreft de historie van land en volk en is soms nog van wijder belang. Het voortreffelijk register zwijgt wel vaak, wanneer men de blik heeft gericht op de cultuur der Armeniërs. Men zou gaarne van deze pen een even bruikbaar en baanbrekend boekje ontvangen, b.v. Over de Armeniërs en hun cultuur!

Leiden D. Z.

Ambrosius' brieven, gekozen en vertaald door J. Wytzes. Serie: Klassieken der kerk, 1e reeks: de vroege kerk deel 2. Uitg. Mij Holland, Amsterdam, 1950, 125 blz. Geb. f 3,90.

Een boeiend deel uit deze reeks. De vertaling is zo goed, dat het typisch klassieke Latijn doorklinkt in krachtig Nederlands. Inleiding en toelichtingen zijn uiterst sober; men kan ze niet missen voor het recht verstaan van de brieven, maar zij nemen zeer weinig plaats in. Het boek is vervuld van Ambrosius; de portier, Dr Wytzes, dient hem voortreffelijk en bescheiden. Ook komt het aan de kennismaking met Ambrosius ten goede, dat het verzoekschrift van Symmachus is opgenomen. In deze 8 bladzijden richt zich een welsprekend stadhouder van Rome tot de keizer met het verzoek om het Victoria-beeld weer in de senaatszaal te zetten; de Romeinen kunnen deze godin niet missen. Wat een verschil met Ambrosius: twee zeer begaafde sprekers uit dezelfde tijd en uit hetzelfde milieu richten zich tot dezelfde keizer: hier blijkt, wat het verschil van heiden en Christen is terzake van de verhouding van kerk en staat. Wat een kracht van geloof in Ambrosius' brief aan Valentianus II, de keizer, een nog-niet gedoopte knaap van 15 jaar („uw Genade, die zich het sacrament van de doop nog moet verwerven, matigt zich een oordeel over het geloof aan, terwijl hij de sacramenten van dat geloof nog niet kent" 48). En dan de preek, gehouden in de belegerde Milaanse basiliek: geen wonder, dat Augustinus door dit soort preken geboeid was en er op een voor hem geheel nieuwe wijze de bijbel door leerde verstaan (Conf. lib. 5 cap. 13). Onder de 9 brieven komt ook de beroemde boetebrief aan keizer Theodosius voor, die te Thessalonika een renbaan vol mensen liet afslachten, omdat zij de keizerlijke gouverneur hadden vermoord, die het gewaagd had, een zeer populair wagenmenner wegens zedendelict gevangen te zetten. Door heel het boek klinkt de stem van de kerk tegenover de staat op een wijze, die waarlijk „klassiek" is in de zin van „voorbeeldig".

BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

EMANUEL HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens.* C. Bertelsmann, Gütersloh 1949, Lieferung 1 bis 4.

De bekende hoogleraar te Göttingen, Emanuel Hirsch, heeft, vier weken voordat hij in 1945 het gezichtsvermogen verloor, een werk voltooid, dat in hoge mate de aandacht verdient. Zoals hierboven vermeld staat, schreef hij een geschiedenis der nieuwere Protestantse theologie, waarbij deze geschiedenis voortdurend in nauwe samenhang met de historie van de geest wordt gezien. Het boek begint met 1648, toen de Middeleeuwse opvattingen begonnen te verdwijnen, en eindigt met 1914. Er verschijnen dertig afleveringen, ieder van tachtig bladzijden, d.i. vijf delen, tezamen ongeveer 2500 pagina's. Voordat de eerste band verschenen is, kan men voor 108 Marken op het gehele boek intekenen. Daarna wordt de prijs 120 Marken, d.i. ongeveer 140 gulden. Het geheel zal in vier jaren gedrukt zijn.

De eerste band behandelt allereerst, d.i. in het eerste boek, de nieuwe gedachten over de staat en de verhouding van de staat tot de kerk. Omstreeks 1648 kwam de twijfel aan de absolute betekenis van iedere confessie langzamerhand op. Er ontstond een vrijer zich uiten. De moderne wetenschap begon te ontwaken. De nieuwe geest openbaarde zich niet allereerst in de theologie, maar daarbuiten, op het terrein van het recht en van de staat. Nadat Althusius reeds een begin had gemaakt (1603), brak de zuiver natuurlijke en redelijke leer van het recht en van de staat met Hugo de Groot door (1625). De Groots werk werd van enorme betekenis. Hij dacht los van de theologie over het recht. In plaats van de christelijk-kerkelijke kwam de humane eenheid, en straks het volkenrecht. Verder verschilde zijn leer van de natuurlijke wet sterk van die der Reformatoren, en stelde hij de natuurlijke religie in plaats van het christendom.

Terwijl er bij Grotius nog van geen invloed van de nieuwe natuurwetenschap op de staatsleer sprake is, is dit bij Hobbes wel het geval. Zijn „Leviathan" brengt de eerste wiskundig doordachte leer van de staat. De macht van de staat is onbeperkt. De staat is de dragende grondslag van alle zedelijke gemeenschap onder mensen. Alles is volstrekt „diesseitig" gedacht. Spinoza nam de hoofdgedachten van Hobbes over. Toch was er verschil, want bij Spinoza valt het zedelijke gehalte, dat wij bij Hobbes aantreffen, weg. Hij kent alleen het recht der natuur, en voegt er zijn leer der vrijheid aan toe. Ook Locke herinnert in veel aan Hobbes, maar hij denkt over de mens in de staat der natuur optimistisch, en wijst een despotische regering af. Alle regeren berust op een vrij samengaan van vrije mannen, waarbij de meerderheid de richting aangeeft, en het parlement de hoogste macht bezit. Ten opzichte van de verdraagzaamheid leert Locke, dat de tolerantie het kenmerk der ware kerk is. De religie wordt bij hem uit de centrale plaats in de samenleving verdrongen. Met Locke beginnen in West-Europa de democratie en het liberalisme. De tolerantie-gedachte werd sterk gestimuleerd door Bayle, die de synthese van geloof en rede zocht. Ten aanzien van het geloof

bestaat er volgens hem geen objectieve maatstaf. Men moet iedere religieuse overtuiging eerbiedigen. Atheisten en zij, die in God geloven, worden zedelijk gelijkgesteld. Bayle oefende grote invloed uit op Voltaire en de Encyclopedisten.

In het eerste boek uit de eerste band bespreekt Hirsch ook Pufendorf, Thomasius, en het Duits-Evangelische kerkrecht. De nieuwe gedachten over recht, staat en kerk, werkten door in Duitsland. Pufendorf was daar de eerste, die het natuurrecht leerde en het vrij maakte van de theologie. Belangrijk zijn zijne beschouwingen over staat en kerk. De overheid is verplicht tot tolerantie. Thomasius werkte de ideeën van Pufendorf verder uit. Zijn betekenis lag vooral op het terrein van het kerkrecht, waar hij zich tegen het „episcopale systeem" verzette, en het „territoriale systeem" verdedigde. Bij het laatste systeem heeft de staat krachtens de hem inwonende macht de heerschappij over de kerk. Alleen op deze wijze konden volgens Thomasius de theologen worden uitgeschakeld.

Het tweede boek in de eerste band handelt over de ommekeer in het wijsgerige wereldbeeld en in het geloof in God. Copernicus maakte het Aristotelisch-Ptolemeïsche wereldbeeld, dat met de christelijke leer verbonden was onmogelijk. Melanchthon veroordeelde Copernicus, en ook in de zeventiende eeuw wezen vele Luthersen hem af. Om allerlei redenen was men van van hem afkerig, onder meer omdat hij een geheel andere blik op de geschiedenis bracht. Maar sinds Copernicus werden een nieuwe astronomie en een nieuwe physica geboren. Kepler ontdekte de wiskundige wetten van het heelal, die hem met de diepste eerbied vervulden. Galileï onderzocht de sterrenhemel, vond o.a. de beweging der zon om haar as, en de grondwetten van de leer der beweging. Het optreden van de inquisitie tegen Galileï is voor de positie van het christendom allernoodlottigst geweest.

Uit de aard der zaak leidden de nieuwere astronomie en physica tot een geheel nieuwe natuurfilosofie. Uitvoerig worden de systemen van Hobbes en Descartes getekend. Bij beiden ontbrak het echter aan voldoende experiment. Newton bracht de wetenschappelijke fundering. De mechanische verklaring geldt voor de gehele natuur. Hij was overtuigd, dat het geloof in God bij deze zienswijze intact bleef. De leer dat er overal een berekenbare samenhang van oorzaak en gevolg is, heeft grote invloed op de geest in religie en theologie uitgeoefend. Tot ongeveer 1740 bleef men van het geloof in God overtuigd, maar de rede bepaalde de zin van het menselijke leven. De leer der causaliteit maakte, dat men God allereerst zag als degene, die de wetten stelt en handhaaft. Zoals bij voorbeeld bij Malebranche en Pajon blijkt, kwam er ook een andere opvatting van de voorzienigheid en van het wonder. Aan radicale conclusies, maar ook aan pogingen om een tussenweg te bewandelen, ontbrak het niet. Spinoza wijzigde de Godsidee; het gehele christelijke personalisme zakte in elkander. De Leidse hoogleraar Wittichius zag de betekenis van Spinoza voor de Godsleer, en bouwde een vernuftig systeem op. De vragen betreffende de leer van God werden vooral ook door de school van Cambridge (Cudworth) en de Franse mysticus Poiret aan de orde gesteld. Zoals vanzelf spreekt, bracht het nieuwe wereldbeeld ook een

andere beoordeling van de Bijbel. Over engelen, duivel, demonen en heksen werd gestreden (Bekker). Straks zou, met Bolingbroke en Voltaire, ook het raam waarin de Bijbel de wereldgeschiedenis plaatst, onzeker worden.

Hirsch behandelt in het derde boek van de eerste band de natuurlijke religie en de christelijke openbaring in het West-Europese denken. De leer der inspiratie en de exegese veranderen. In dit verband vragen Louis Cappel, Richard Simon, Bayle, en vooral De Groot, onze aandacht. De Groots leer over de waarheid der christelijke religie wettigt de conclusie, dat hij de theologie der Aufklärung heeft voorbereid. Ook Clericus en zelfs Coccejus verdienen hier vermelding. Van een onafhankelijke wijsbegeerte der religie is er eerst bij Cherbury, John Spencer en Spinoza sprake. Spinoza's wijsbegeerte der religie draagt sterk Joodse trekken. Uit zijn opvattingen over God, het eeuwige leven, genade e.a. blijkt, dat hij tegenover de Christelijke vroomheid vreemd stond.

Locke bracht de gematigde rationalistische leer der religie. Door zijn beschouwingen over rede en openbaring is hij de vader van het gematigde theologisch rationalisme geworden. Men moet bij hem niet zozeer letten op wat hij ontkent als wel op wat hij laat rusten, of terzijde stelt. Locke was voorzichtig. Op hem volgde de stortvloed van het Deïsme. Toland's „Christianity not mysterious" werd in honderd en vijftien tegenschriften bestreden. Volgens Toland is er geen gezag der openbaring onafhankelijk van de rede. Uit de geopenbaarde leer moet ieder voor de rede ontoegankelijk geheim worden verwijderd. Collins bestreed het bewijs uit de voorspellingen en Woolston keerde zich vooral tegen het wonder. De opwekking van Lazarus moest allegorisch worden opgevat.

Wij hebben van de eerste vier afleveringen een uitvoeriger overzicht gegeven, omdat het indrukwekkende boek van Hirsch dit ruimschoots verdient, en de prijs zó hoog is, dat maar zeer weinigen zich een werk als dit kunnen aanschaffen. Ook op de latere afleveringen hopen wij de aandacht te vestigen en er dan tegelijk enkele opmerkingen aan te verbinden.

V. RHIJN

Sacris erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen, II, 1949. Uitgave van de Sint Pietersabdij, Steenbrugge, N.V. Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage, 420 blz.

Het tweede deel van het nieuwe jaarboek Sacris erudiri bevat dertien artikelen over wetenschappelijke problemen uit de geschiedenis van het Christendom en doet daarmede voor het eerste deel niet onder. Zij zijn chronologisch geordend. Dom. A. Verheul (Afflighem) springt „in de bres voor het charismatisch karakter van het Apostelbegrip, naar aanleiding van II Cor. X–XIII" door zijn verbondenheid met Christus wandelt de apostel naar den Geest, openbaart de kracht van de Verrezene en legt van zijn charisma getuigenis af door het bewerken van wonderen. Dom. P. Andriessen (Egmond) beantwoordt de vraag: Quadratusa-t-il été en Asie Mineure? met een non liquet. P. Aem. Peters O.F.M. (Reken) bespreekt het door Casey in 1931 nieuw uitgegeven tractaat van Serapion

van Thmuis tegen de Manichaeën onder het gezichtspunt, dat niet een gehele leer tegenover een gehele leer wordt gesteld, maar dat speciaal het dualisme wordt gecritiseerd, welk beperkt gezichtspunt een evenwichtiger beoordeling mogelijk maakt. Het stuk is uitvoerig, maar enigszins dissertatieachtig bewerkt en is in zijn taal niet altijd gelukkig. Van wijlen Mgr. C. Callewaert vinden wij in zijn artikel: Histoire positive du Canon romain; une épielèse à Rome, op grond van het aan Androsius toegeschreven De Sacramentis een duidelijk ontkennend antwoord op deze vaak gestelde hypothese. Blijft dan o.i. nog over de misschien nooit afdoende te beantwoorden vraag, hoe het daarvóór was. Dom. B. Botte (Leuven) behandelt het feest der Theotokos te Jeruzalem (5e dr.) in het Armenische lectionarium. De uitvoerigste studie is die van Dom. L. Brou (Quarr Abbey) over de Zondagse oraties na Pinksteren in de Romeinse traditie. Nederlanders zullen geïnteresseerd worden door de verdediging van de geschiedkundige waarde der Vita prima S. Adalbarti door wijlen de prior Dom. Huyben uit Egmond, tegen de critiek, o.m. van Oppermann.

Volgen: R. A. Parmentier over een middelnederlands devotieboek uit het voormalige bisdom Utrecht, een stof waarin de archivaris van Brugge bijzonder deskundig is; Dom Huyghebaest (St. Andries) over de abdijen Gistel (Brugge) en Oostbroek (Utrecht), met publicatie van onuitgegeven documenten; A. Roets (Gent) over Libert Froimont (Fromondus, * 1653), die de Augustinus van Corn. Jansen het eerst verdedigd heeft, vol academiae van Leuven; Hans Flasche (Bonn) over Die Erfahrung des Herzens bei Le Maitre de Sacy. – De Haagse latinist Dr Borleffs kondigt met de heren Dierckx (Amsterdam) en E. Michiels O.F.M. (Leuven) een lexicon tertullianeum aan. Hierna wordt het waardevolle boek besloten met een doorwrochte en positieve critiek van J. G. Sterck over Marnix van St. Aldegonde (zie het 1e dl), mede naar aanleiding van de dissertatie van P. Can. Nolet.

BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

HANNS LILJE, *Luther. Anbruch und Krise der Neuzeit*, Zweite Auflage, Lätare Verlag, Nürnberg 1948, 5 Mark.

De schrijver van dit boek, de bekende Landesbischof van Hannover, heeft behoefte gevoeld zichzelf en anderen rekenschap te geven van de betekenis der Reformatie. Hij geeft ons allereerst een schets van de politieke en de sociale situatie omstreeks 1520, tekent het nieuwe wereldbeeld met de vele gevolgen daaraan verbonden, beschrijft de toestand in de kerk, het pausdom, het monnikswezen, de volksvroomheid, de theologie, ook het Humanisme. Daarna volgt een bespreking van het leven van Luther: zijn jeugd, de grote ontdekking, de gebeurtenissen in verband met Worms, Augsburg en Schmalkalden, en het einde van de Hervormer te Eisleben. Het onderzoek naar wat Luther ons gebracht heeft, vraagt vervolgens onze aandacht. Lilje behandelt hierbij zijn leer over het geloof, de kerk, de politiek, de staat, ook zijn invloed op de wetenschap, de theologie, het historisch onderzoek, de wijsbegeerte, de kunst, het sociale

leven e.e. Aan het slot werpt hij een blik op de toekomst. Uitgangspunt is hierbij, dat de periode van Constantijn voorgoed tot het verleden behoort.

Men kan bemerken, dat dit boek in zeer moeilijke omstandigheden, onder Hitler en na diens ondergang, geschreven is. Lilje kon daardoor niet altijd over de noodzakelijke gegevens beschikken. Toch zal ieder dit werk gaarne lezen, omdat men overal bespeurt dat de schrijver met de vragen worstelt. Zijn typering van Karel V, Frans I, en Hendrik VIII (23 ff), zijn bespreking van de boerenoorlog (111 ff.), het optreden van Melanchthon te Augsburg (117 ff.), het personalisme van Luther (140 ff.), de verhouding van Luther tot de staat, de overheid, de landsvorsten, verdienen de aandacht. Wij kunnen de schrijver in zijn lof op Luther niet overal volgen (vgl. het vraagstuk van de organisatie S. 160, van het recht van opstand S. 201, en van de eenheid in het Lutheranisme S. 208 ff.), maar bevelen dit helder geschreven en eerlijke boek van harte bij onze lezers aan.

M. v. R.

Hermann Diem, *Amerika, Eindrücke und Fragen.* Theol. Existenz heute (Neue Folge) no 19, Mk 1.90, Kaiser Verlag München, 48 Seiten.

Diem doet in dit boekje meer dan vertellen van een reis. Hij denkt dieper en dat is hem als ecclesioloog en scherpzinnig Lutheraan van het na-oorlogse Duitsland toevertrouwd. Vooral het laatste opstel „Christengemeinde und Bürgergemeinde" is daarvan een waardevol staal. De geestige inzet over „Land und Leute" boeit. Het daarop volgende „Reisebericht" handelt over principiële zaken: Protestantisme en Rooms-Katholicisme, het gemeenteleven, de predikant en het Lutheranisme. Het laatste opstel is theologisch van de meeste betekenis. De Christelijke „common sense" van de U.S.A. maken de kerk tot geweten van de samenleving. Toch is de relatie van kerk en maatschappij niet gezond. Aangezien de democratische levensstijl waarschijnlijk van de kerken stamt, brengt het de kerken tot moraliseren inplaats van tot verkondigen; tussen verkondiging en samenleving is de verhouding feitelijk niet Gode-verantwoord. Van hieruit zegt Diem over Evangelie en Wet ernstige dingen. Hij geeft geen recepten, maar poogt de taak zuiver te stellen. De prediker kan de verkondiging van het Evangelie niet tot een „gebeuren" maken, maar wel dit in de weg staan door alleen te moraliseren in de verwachting dat de gemeente het Evangelie zelf wel uit de Bijbel opdiepen zal. Vandaar dat hij met zorg de periode tegemoet ziet waarin dit land komen moet en waarin Diems Duitsland al geraakt is, „dat de wereld onze wettische prediking beu is" (S. 47). B. v. d. S.

DOGMATIEK

A. D. R. Polman. *De reformatorische inzet der dogmatiek.* J. H. Kok N.V., Kampen. 1950. 35 blz. fl 25.

Deze oratie op 25 Januari 1950 gehouden in de theologische Hogeschool

te Kampen is een voortreffelijke studie, vooral wat betreft de Calvijn-citaten. In dit opzicht vertoont de schrijver een bijzondere eruditie. Het kan niemand verwonderen, dat het hier gaat over de H. Schrift „als de enige bron, grondslag en regel der dogmatiek" (blz. 7). Hiernaast komt als subjectief kenprincipe „het geloof" (blz. 11), maar dit neemt de dienende taak der dogmatiek t.o.v. de Schrift niet weg. Dit geeft schrijver aanleiding te spreken over de verhouding van dogmatiek en filosofie bij de reformatoren; hun dogmatiek is geen systeem (blz. 17). Daardoor heeft de ref. dogmatiek een eigen stijl gekregen (blz. 19), een eigen zekerheid (blz. 23) en een eigen subject („er bestaat voor de Reformatoren geen theologica irregenitorum" (blz. 25). De bijna 200 noten vormen d: achtergrond van deze welbewerkte studie. B. v. D. S.

G. Brillenburg Wurth en J. Overduin, *Suggestie en religie*, J. H. Kok N.V., Kampen; 64 blz. 1950, fl. 75.

Twee stukken, die blijkbaar een meer theoretische en een meer practische bespreking van hetzelfde onderwerp bedoelen. Het eerste, „geloof en suggestie" getiteld, is van vorm en inhoud loffelijk, niet te gedetailleerd en duidelijk (bv. een bepaling als deze: „de suggestie is steeds een autoriteitsbeleven" (blz. 15). De vraag in hoeverre dit suggestieve prestige geoefend en met bepaalde bedoeling in praktijk behoort te worden gebracht, blijft blijkbaar voor de tweede schrijver bewaard. Deze titelt zijn opstel met „suggestie en evangelieverkondiging". Het staat niet op de hoogte van het eerste, al komen er veel namen (blz. 34) en technische termen in voor; soms staat men over de vrijmoedige vermenging van psychologische en theologische gegevens verbaasd, bv. „de Avondmaalszegen kan post-hypnotisch werken" (blz. 62). De verkondiging in verband met de suggestie komt eerst in het laatste, 5e, deel aan de beurt en wordt beschreven onder het beeld van een vestingmuur die wordt geforceerd, hetgeen op verschillende manier kan geschieden: „elke variatie van het beeld vertegenwoordigt een eigen theologie, een eigen anthropologie en een eigen Christologie" (blz. 55) – zijn er daarvan zoveel soorten? En het merkwaardigste is dat de poort van de vesting per slot niet eens gesloten bleek te zijn, het slot was van binnen uit al ontsloten – dat is de wedergeboorte (blz. 58). Theologisch zijn zulke beelden bedenkelijk, vooral als zij te ver worden doorgevoerd. B. v. D. S.

H. E. Weber und E. Wolf. *Gerechtigkeit und Freiheit.* Theol. Existenz heute (neue Folge) no 18. Mk 1.60, 36 S.

Twee theologische verhandelingen; de eerste onder de titel; „Von der sozialen Gerechtigkeit und dem Dienst der Liebe", en de tweede onder de titel: „Libertas christiana" (met toevoeging: „Grundsätzliche Erwägungen zur Frage nach der biblischen Autorität für die soziale und politische Botschaft der Kirche heute").

De eerste is een eloquente uiteenzetting over „sociale gerechtigheid"; zij is hoofdzakelijk kritisch, niet alleen in de beschrijving van sociale noden, ook in de bespreking van het Marxisme. Het korte, meer positieve

slot over de liefde blijft vaag vergeleken bij het eerste gedeelte (S. 18 f.f.). De tweede verhandeling is over de gehele linie positief – een voortreffelijk opstel, handelend over Bijbel en humanisme, en in verband daarmee over „verkondigingstheocratie" (S. 28); vervolgens over het natuurrecht en tenslotte over de traditie („Rezeption" S. 35). Te samen vormen deze twee een belangrijk boekje. B. v. d. S.

M. Barth, *Der Zeugendienst der Gemeinde in der Welt.* Theol. Existenz heute (neue Folge) No 21, Mk 1.30, 21 S.

Deze in Duitsland gehouden voordracht draagt duidelijk het stempel van gesproken te zijn. Een nadeel is het niet, wanneer men het stuk leest als het horende. In het eerste gedeelte gaat het over de verkondiging en haar inhoud. In het tweede gedeelte over de drager van het getuigenis, dat wil zeggen over de gemeente, niet over de Pfarrer: een gezouten, geestig gedeelte („die seit Jahrhunderten bekannte Gestalt des Pastors ist im N.T. nirgends beschrieben und sie steht im Verdacht, eine grundsätzlich gegen andere Menschen aufgeblasene Gestalt zu sein" S. 14). In het laatste gedeelte wordt „die Art des Zeugendienstes" besproken. Het geheel is radicaal kritisch en tevens bitter ernstig; het geluid karakteristiek voor een jongere generatie, dat het oudere geslacht met aandacht zal moeten aanhoren. B. v. d. S.

Karl Barth, *La prière.* Cahier théologique de l'actualité protestante no 26. Delachause et Niestlé, Paris, 1949, 61 fr. 2.50 Zw.

Het hierboven aangekondigde „Cahier théologique" is een bewerking van het stenogram der 3 voordrachten door Barth in 1947, '48 en '49 te Neuchâtel gehouden. Na enkele korte opmerkingen over het gebed bij de reformatoren volgen 11 pagina's over het gebed op zichzelf, onder 3 aspecten bezien (de plaats ervan, het gebed als gave Gods en als handeling van de mens). Hoofdbestanddeel vormt een bespreking van het Onze Vader „d'après les catéchismes de la Réformation". Een noot van de bewerker leert ons echter, dat B. zich naar eigen zeggen een zekere vrijheid behouden heeft t.o.v. Luther en Calvijn, al heeft hij zich wel „van hun gedachten laten doordringen". Het is belangrijk, dit in het oog te houden, daar hij hier en daar inderdaad afwijkt van de Reformatoren – consequent vasthoudend aan de gedachtengang, die hij bezig is, in zijn Kirchliche Dogmatik te ontwikkelen. Kan hij daardoor de scherpe scheiding maken tussen de eerste drie en de laatste drie bede's, welke laatste hij pas „la prière proprement dite" noemt"? (p. 41),– terwijl de eerste worden samengevat in „un soupir", die wij bidden „à une certaine distance d'une manière quasi indirecte"? De Heidelbergse Catechismus spreekt over de 3 bede's wel op gans andere wijze, dan dat wij God bidden: „de nous faire regner avec lui".

In de behandeling van de laatste drie bede's vindt men dezelfde optimistische inslag: God verzoekt niet, en het *is* volbracht. Op pag. 24

staat een merkwaardige zin: „Toi, qui es notre Père parce que tu es notre Créateur”. Zijn theocratie en christocratie bij Barth bezig identiek te worden? Dan is een dergelijk Christelijk optimisme te verstaan.

M. REUCHLIN

TH. STELTENPOOL, *Is het Katholicisme totalitair?* Uitg. Winants, Heerlen.

De Helvoirtse professor poogt ons in dit boek te bewijzen dat het R. Katholicisme de ware verdediger is van de ware vrijheid, verdraagzaamheid en menselijkheid. In het eerste hoofdstuk wordt de traditionele kijk van het Protestantisme op de geloofsvervolgingen der zestiende en zeventiende eeuw zo radicaal omvergeworpen dat gij u aan het einde daarvan bijna schaamt voor de onderdrukking en achteruitzetting die het geknechte Roomse volksdeel onderging van calvinistische zijde. Van onze „martelaren” – hoogstens 2000 – bleken er $^1/_3$ anarchist en bijna $^2/_3$ óók gevaarlijk voor hun omgeving te zijn. Zie beeldenstorm en kerkplundering. Gelukkig verzachtte de inquisitie het wrede optreden van de keizer. Dit hoofdstuk is belangwekkend, ten eerste omdat wij van de hier genoemde feiten toch kennis moeten nemen, ten tweede omdat ge er uit leren kunt in welk een aan elkander totaal tegengesteld beeld der geschiedenis de twee delen van ons volk worden grootgebracht. Na dit historische gedeelte volgen de meer dogmatisch-wijsgerige hoofdstukken. Alleen bij Rome is de waarheid. Dat is van het gehele betoog de grondslag. De ons soms verbijsterende *zelfassertie* dezer kerk berust op het geloof in de belofte van de H. Geest, waardoor de R.K. Kerk in het niet-politieke handelen en spreken niet *kan* dwalen (bl. 128!!): „Des Heren tempel, des Heren tempel, des Heren tempel is dit” (Jer. 7 : 4). Al het andere volgt nu logisch uit deze zekerheid. De ware vrijheid is alleen daar waar de Waarheid is: bij Rome. Deze Kerk verdedigt derhalve een groter mate van vrijheid dan zelfs de rechtzinnige Protestanten (bl. 81). Buiten de Kerk heerst de *dwaling*, die verdragen en geduld moet worden – tot op zekere hoogte. Een goede (d.i. R.K.) overheid is eigenlijk verplicht de dwaalprediking tegen te gaan (bl. 87). De spijs wordt dus tamelijk heet op gediend, maar later naar behoefte en naar de omstandigheden behoorlijk afgekoeld, zodat wij aan het einde van het boek gekomen, constateren dat door alle restricties die èn de omstandigheden èn de eerbiediging van de persoonlijkheid met zich brengen, de R.K. onverdraagzaamheid-in-dogmaticis in de praktijk voldoende levensruimte voor andersdenkenden overlaat.

Ten opzichte van het probleem Spanje wordt nagenoeg het zelfde procédé gevolgd als in het eerste hoofdstuk en opnieuw moeten wij zeggen: wat hier geschreven wordt is zeker de overweging waard, al wordt er wel wat al te gemakkelijk goed gepraat wat naar ons aller gevoelen onduldbaar is. De toon van het boek, hoe goed ook bedoeld, is wrevelig en korzelig, mede een gevolg, meen ik, van de bovenbedoelde zelfassertie.

C. D. MOULIJN

B. W. Ganzevoort, *Is Rome een gevaar?* 40 blz.

Beslist en in eenvoudige stijl neemt deze Geref. Antwerpse dominee stelling tegen het R. Katholicisme; hier en daar wordt het betoog verlucht met verhaaltjes over Roomse volksvroomheid, die ge natuurlijk niet ter zake kunt achten, maar die hij, meen ik, terecht beschouwt als de consequenties van dieper liggende grondfouten in de R.K. leer.

Deze bestrijdt hij op grond van de mensbeschouwing, waaruit de absolute verdorvenheid is weggesmolten; waaruit tevens Maria's aandeel in de verlossing is af te leiden. De schrift is onttroond door de zeggingsmacht van de Kerk. Door de genadeleer wordt de vrijmacht van de H. Geest aangetast. Niet alleen Christus' priesterambt wordt gedegradeerd (door de noodzakelijkheid van het misoffer) maar ook zijn Koninklijke ambt, doordat Roomse Kerk en Paus zich wereldlijke macht toeëigenen. Ge ziet, er vormt zich een communis opinio ten opzichte van het R. Katholicisme in de Protestantse wereld, die bijna gaat gelijken op het één-stemmige verweer van Rome tegenover ons. Een dergelijke frontverstarring kan slechts vruchten afwerpen voor inwendig gebruik. Voor een werkelijk gesprek is iets anders nodig. C. D. M.

PRACTISCHE THEOLOGIE

H. Boelaars C.SS.R., G. de Gier M.S.C., J. van der Hoeven, A. Lutterman O.E.S.A., C. Moonen C.SS.R., A. C. Ramselaar, J. N. van Rosmalen, Gabriel Smit, F. Thijssen, J. J. M. van der Ven en Jos. Vermeulen, *Onrust in de Zielzorg*. Uitg. Het spectrum, Utrecht-Brussel, 224 blz., Ing. f 3,50.

Een merkwaardig boek: Dr A. C. Ramselaar opent met ,,Crisis in de zielzorg'', op zulk een diep-ernstige wijze, dat een niet-R.K., die gewend is om vrijwel altijd zijn R.K. medeburgers over hun kerk op een zeer zelfbewuste wijze te horen spreken, zich de ogen uitwrijft; vooral omdat dit een *Nederlands* geluid is, en men vaak hoort, dat de situatie der R.K. kerk nergens beter is dan hier te lande. Was het een stem uit de omliggende landen, was het de kritiek van een enkeling, – maar neen, het is de stem van iemand, die zijn kerk zeer liefheeft. Op deze wijze verstaan, maakt heel dit boek op de lezer de indruk van kracht: meer dan de hoogdravende grootdoenerij van anderen. Verscheidene artikelen uit dit boek hebben althans mij meer geïmponeerd, dan heel wat R.K. propagandageschriften; en aldus kan geschreven worden met het imprimatur. Een enkel citaat ter illustratie.

De onlangs gepubliceerde statistische gegevens over de kerkelijke toestand in Amsterdam hebben terloops de gemoederen in beweging gebracht. Hun echter die zich ex professo met deze verschijnselen bezig houden is het duidelijk, dat zelfs de tijd der Reformatie hen geen vergelijkingsmateriaal biedt (blz. 21).

Verderop (bv. blz. 111 noot 1 en 2 en in het artikel van Dr Thijssen)

komen er evenwel gedeelten, waarbij de gedachte opkomt: ook dit is een propaganda-geschrift voor de niet-R.K. bedoeld om ze zover mogelijk tegemoet te komen. Het gehele boek overziende lijkt mij zowel het ene als het andere juist te zijn: waarom ook niet? Op een wijze zoals hier geschreven wordt, moet er tussen reformatorische en R.K. Christenen een gesprek gevoerd worden, als dit ooit enige zin zal krijgen.

De noden van de pastorale roeping der kerk binnen haar grenzen en daarbuiten worden eerlijk en streng uitgesproken: deze roeping wordt geschaad door overmatig activisme, organiseerdrift, overlading met vergaderingen, moralisme, formalisme, gescheidenheid van kerkelijk en werelds terrein – allemaal dingen, die zo worden behandeld, dat men vaak slechts het woord „priester" door „predikant" behoeft te vervangen, om het gebodene geschikt te maken voor gebruik in de kerken der reformatie. Dat dit boek door elf mensen geschreven is, heeft wel ten gevolge, dat, al heeft men de stof verdeeld en er vlijtig over geconfereerd, er toch nogal veel herhalingen in voorkomen, maar de totaalindruk schaadt dit niet.

Opvallend voor de niet-R.K. is, dat er zo zelden (slechts pag. 94) over Maria gesproken wordt, („Indien het waar is, dat de verering van Maria bezig is de verering van alle andere heiligen in zich op te nemen, zal dit tot een gelukkige vereenvoudiging van het devotieleven kunnen leiden"), en zo veel en ernstig over Christus – zo weinig over de traditie en zo veel over de H. Schrift – zo waarschuwend over het moralisme en zo veel over levend geloof (fraai bv. blz. 184), zo weinig over de macht en zo veel over de liefde, en dit op een wijze, dat men niet waagt te denken, dat dit alleen maar tactiek zou zijn.

Toch zijn er ook weer karaktertrekken in het geheel der betogen, die de reformatorische Christen vreemd aandoen: de gevallen mens (blz. 115), de zondigheid (blz. 220) komt wel aan de orde, maar op een wijze, die de „rebellie", het in diepste grond geneigd zijn God en naaste te haten, de Godverlatenheid van de natuurlijke mens en zijn verlorenheid, maar zeer mat aanduidt („vele tekorten", „tekortkoming" blz. 67) en op een wijze in „gevallen" verbijzonderd, die het katakrima (Rom. 8 : 1) niet tot uitdrukking brengt. Wanneer deze schrijvers zoveel ernst met het „geloven" maken, dan zal het paulinische „al wat niet uit geloof is, is zonde" (Ro. 14 : 23) ze toch anders over zonde doen spreken. En daardoor (en dat is het tweede wat vreemd aandoet) anders over de verzoening; niet dat de katallage niet voorkomt (blz. 55 en sterker 216 „het kruis prediken, de boete, het offer in vereniging met onze lijdende en stervende Zaligmaker"), maar zij blijft op de achtergrond. Wordt ten volle het bevrijdende van 2 Cor. 5 : 21 („Zonde voor ons gemaakt, opdat wij zouden worden rechtvaardigheid Gods in hem") verstaan als iets, *vanwaar uit* (en niet waarnaar toe), men màg leven. De reformatorische Christen schrikt bij een zin als van Dr Thijssen (blz. 191): „Zeker, wij houden vast aan het gezegde, dat God hem, die doet wat hij kan, de genade niet zal onthouden."

De aanknopingspunten voor een gesprek zijn hiermede niet uitgeput. Maar de ruimte laat niet meer toe. Toch nog iets over de oecumenische verhouding. Hierbij wordt in dit boek precies als bij de gereformeerden

het signaal gezet op 2 Joh. 10 („indien iemand tot u komt en deze leer niet brengt, ontvangt hem niet in huis en zegt tot hem niet: wees gegroet"). Dit wordt wel verzacht, omdat gemeenlijk de niet-R.K. tot de „dwalenden ter goeder trouw" kunnen worden gerekend, en daarbij geldt 2 Joh. 10 niet. Maar deze stammen rechtlijnig af van de eerste „dwalenden". Nu kan men zeer voorzichtig over het concilie van Trente spreken en zich niet stellen „op het eenzijdige standpunt van de controvers, zoals die uit de zgn. contrareformatie is ontvangen" (blz. 193), toch blijft de vraag of hier niet van *collectieve* en *wederzijdse pastorale schuld* moet gesproken worden, die, als zij zou worden erkend, meebrengt, dat hier „mensen" ter weerszijden dwaalden; en aangezien het „lichaam van Christus" niet dwaalt, dit lichaam van Christus dan ook niet is gespleten en de wederzijds dwalenden zullen hebben te erkennen dat zij beide „Kerk" zijn (zoals trouwens ook Calvijn aan Rome dit niet heeft willen ontzeggen). Maar dan zouden de canones van Trente niet van andere qualiteit zijn dan de Augsburgse Confessie of de Gallicana. Wanneer wij hier lezen: „de rust, die wij omtrent het waarheidsprobleem bezitten is inhaerent aan de genade van het geloof" (blz. 153), kan men dat gezegde van ieder, die met zijn gehele hart de Heer Jezus Christus liefheeft, verwachten (zoals een Afrikaanse neger-bisschop dit ter Assembly in Amsterdam proclameerde). Naarmate ik meer verstond van de wijze, waarop de Oosters-Orthodoxen (in dit geval Atheners) de plenitudo, het pleroma, de „volheid" der orthodoxe kerk uitlegden, waarbij Rome schismatiek en de reformatie schistiek uit de tweede hand genoemd werd, mij nog veel duidelijker geworden, dat zulke R.K. oecumenische oplossingen een simplificatie zijn. Zo eenvoudig is de situatie niet.

Deze simplificatie doet zich ook voor op andere punten. Al heb ik nog nimmer iets zo menskundigs over het oecumenisch probleem van het gemengde huwelijk gelezen, toch zijn wij ook hier nog niet zover, dat de beide geestelijken samen met het trouwpaar overleggen, wie de leidinggevende, de meest bewust-gelovende van de verloofden is: dat kan ook niet, wanneer men Kerk als „lichaam van Christus" en R.K. kerk gelijkstelt.

Zo wordt ook voorzichtiglijk over de R.K. kerk als macht met eigen diplomatie weinig of niet gesproken (162), toch is zij er terdege; wat wij b.v. gezien hebben in de houding der kerk in de Italiaans-Abessijnse oorlog: was het toen „het lichaam van Christus", dat zo handelde? Zulke dingen moet men toch ook met de „irenici" kunnen bespreken.

Toch kunnen wij er niet dankbaar genoeg voor zijn, dat stemmen als van deze R.K. Christenen kunnen en mogen doorklinken, zij het dan niet zonder enig wantrouwen te wekken in hun eigen milieu (blz. 156). Het R. Katholicisme is dus niet alleen een wereldconcern; er is waarachtige pastorale bekommerdheid, er is zelfcritiek en parousieverwachting, er is verlangen naar diepere verkondiging van Woord en Sacrament, er wordt ernst gemaakt met de inhoud van de H. Schrift (althans van het N. T., dat evenwel met grondige kennis van de oudtestamentische begrippen zal moeten worden gelezen).

Bovendien is dit een pleidooi voor de zielzorg op een zo waarlijk gees-

telijke wijze, dat ik het een wijde lezerskring toewens, ook onder de reformatorische clerus, en onder de (al of niet gemachtigde) huisbezoekers, niet alleen om een kijk op „de andere zijde" te krijgen, maar om zelf in hun taak geholpen te worden. Want hier gaat het om een gezamenlijk oordeel Gods, een gezamenlijke opdracht van de Heer en een gezamenlijk gebed om de Heilige Geest. Al is het nog allerminst een gezamenlijk handelen, oecumenische waarde heeft dit boek zeker. B. v. D. S.

H. R. Wijngaarden, *Hoofdproblemen der volwassenheid.* De psychische ontwikkeling tussen twintig en veertig jaar. Bijleveld, Utrecht 1950, 268 blz.

Dat de volwassenheid als „een relatief begrip" beschouwd dient te worden, mag bekend verondersteld worden, maar minder evident blijkt het, dat zij een normatief begrip is in zoverre zij verbonden is met het wezen en de gestalte der persoonlijkheid die men als „volwassen" zal aanvaarden.

De leer der menselijke persoonlijkheid is onmiskenbaar een normatief gebied, d.w.z. een gebied waarin het descriptief behandelde in feite een interpretandum is, iets dat door een waarderende akt pas tot stand komt. Wie zich – gelijk Dr Wijngaarden doet – van dit feit rekenschap geeft, bedrijft willens nillens filosofische anthropologie. Niet ex professo, niet als doel op zichzelf, maar als axiomatische grondslag. Zo ziet klaarblijkelijk ook Dr W. het en hij schroomt geenszins met die axiomatiek voor de dag te komen. Zeer ongeconditionneerd: „dit zijn nu eenmaal mijn wereldbeschouwelijke apriori's en ge zult wel zien, dat dan mijn psychologische bevindingen en theorieën er best mee overeenstemmen en dat gij – lezer – mij niet zult kunnen verwijten dat ik een beeld der volwassenheid teken dat niet op de feiten berust die ieder psycholoog kan vaststellen." Natuurlijk zegt Dr W. het niet zo, maar naar mijn mening doet hij wel zo. Ik wil daarmee dadelijk zeggen, dat het boek sympathiek is door z'n explicietheid, instruktief door wat het aanvoert uit eigen ervaringsgegevens en uit anderer publicaties, maar ook dat het mij uiteindelijk in een bepaald opzicht onbevredigd liet. Onbevredigd doordat het in de eerste hoofdstukken te apodiktisch deduktief z'n grondgezichtspunten uit de openbaringsgegevens in de empirische wanorde, uit de stellige sfeer van het in een psychologieboek niet bediscussieerbare belijdenis-dogmatische in die van het wetenschappelijk analytische overbrengt; door het gemak waarmee dogmatiek, godsdienstfilosofie, algemene metafysika, anthropologie, theoretische psychologie en positieve psychologie als in elkaars verlengde liggende en vaak als identiek genomen, doorschreden worden.

Zo worden vele grote zaken aangeraakt, waardig ontmoet, maar in een synthese gevat, die het de christelijk-gelovige te gemakkelijk, veel te makkelijk maakt. Rekenen wij ons daartoe van harte – en dat doen wij – dan zijn wij dus de meest onbevredigden. Niet zij die wel wisten, dat al dat Christelijke geredeneer toch maar een manier was om zich aan de last van de wetenschappelijke arbeidstaak te onttrekken op het moment dat

men uit een probleem geen weg meer weet. Zij kunnen zéér tevreden zijn met dit boek – op de verkeerde wijze van hen die immers van te voren al wisten wat ze er van dachten. Dat siert dit boek en zijn schrijver. En wij leren, hoewel wij niet aan onze trekken komen, wij leren veel.

Als normatief probleem is de volwassenheid – maar dan ook deze als zodanig en niet het menselijke aan grote mensen waargenomen enz. – stellig primair aan de orde in de paedagogiek als dat waarop de opvoeding uitloopt. Het is frappant dat Dr W. juist deze bron niet heeft aangeboord. Want hij gelooft waarlijk niet, dat de menselijke psychische ontwikkeling als een biomechanische wetmatigheid zich voltrekt langs z'n unieke weg naar een uniek doel („*ik*" zei de volwassene). Welnu dan: wie houdt er zich dan primair mee bezig? De psycholoog? Hem zijn de normatieve kategorieën, die deze levensgestalte van de mens als „volwassenheid" doen *kwalificeren*, niet in de hand gegeven. *Hij* weet van menselijke karakters en hun eigenschappen en wisselwerkingen. Maar hem is de volwassenheid pas secundair toegankelijk, als zo uit anderen hoofde gekwalificeerde levensgestalte, waarvan hij vervolgens kan trachten de psychische kenmerken vast te stellen. Het feit zelf, dat men de volwassenheid – gelijk Dr W. – een relatief begrip noemt, impliceert trouwens, dat zij slechts resultatief als psychologisch probleem kan aangezien worden. Wat zij primair is, is een kwestie van wijsgerige mensbeschouwing, van paedagogiek en van psychagogie. [1])

Maar nu *kent* men de mens slechts door zijn akten en werken waaronder hij ook zelf als persoon gerekend kan worden, voor zover hij zich uit of uitdrukt.

In de wereld van het ik, kan alleen het „tussending" toegang scheppen. Dat doet het lichaam, de houding, beweging, expressie, waarneming, het geschiedt in de synergie der taal, der handeling, blijkt in het resultaat: het werk, het staan-in-de-wereld, het deelhebben-aan en deelschenken-aan anderen, enz. enz. „Les oeuvres – zo schreef Meyerson – sont d'abord un témoignage. Elles fixent, résument et conservent ce que les hommes d'un temps ont réussi à faire et à exprimer... Elles agissent: la pensée neuve de quelques-uns devient une pensée nouvelle d'un grand nombre." Dit aspekt van het werk missen wij geheel in W.'s werk. Maar juist ook daarin wordt ons de mens leesbaar. Die mens die zich uit in akt en werk en die *zich* daaruit terugontvangt; die zich opbouwt in een strijd om het wereldbeeld te veranderen – in welke zin dan ook en in welke mate dan ook – en die van Gods werk in hem en door hem meer en meer zichzelf als werk voortbrengt. „Zichzelf", wellicht in schier smetteloze transpantie het werk Gods, dat hij tegelijk en fundamenteel is, onthullende – wellicht ondoorzichtig van voosheid, van gebroken verdeeldheid, van verlogen gewichtigheid, van onomwonden demonie. „Meer en meer zichzelf worden" schijnt te kunnen betekenen: meer en meer zichzelf verloren gaan. Volwassenheid een *relatief* begrip? Laat het niet gaan over een woord en vooral niet als men het in het wezenlijke toch eens is. Maar liever zei ik:

---

[1]) Vgl. mijn studie gepubliceerd als deel III der Acta Paedagogica Ultrajectina. Gron. Wolters 1951.

het is een wezenlijk in zich on-enig begrip, dat de onvoltooide zich voltooiende en op voortschrijdende voltooiing aangewezen mens aanduidt. „Relatief" kan het niet zó zijn, dat men ook een kind een relatief volwassene kan noemen. Maar wel zegt men van de neuroticus, dat hij infantiele trekken vertoont, of infantiel is inzoverre hij neuroticus is, zodat hij „relatief volwassen" of „relatief onvolwassen" heten kan. Maar wat zegt men in dit alles anders dan dat een zekere metastabiele afsluiting niet bereikt, niet in elk opzicht bereikt is? En nu zal het dan dus moeten gaan om het beeld dier metastabiele afsluiting, dier voorlopige definitiviteit welke de volwassenheid uitmaakt. Beeld – niet deductie en niet inductie of summatie; want de volwassenheid heeft geen genus proximum waaruit zij materieel deduceerbaar is. En geen samenvoeging is zinvol zonder een integrerend princiep, dat men induktief niet vinden kan – tenzij door een anticipatie. En daar rijst dus de vraag, waar dat beeld dan vandaan moet komen. Dat is bij Dr W. niet twijfelachtig.

Zinnen van het type: „Wie dit niet verstaat, kent het wezen van de christelijke kerk en Godsdienst niet, en dient zich daarom van een oordeel te onthouden" (p. 262), „De zekerheid van een positieve geloofsovertuiging *eist* onverdraagzaamheid ten aanzien van een ander uitgangspunt", (28) „De consequentie der onverdraagzaamheid van een positieve christelijke geloofsovertuiging is..., dat men een andere opvatting omtrent de waarheid niet als gelijkwaardig en gelijkberechtigd kan beschouwen, maar deze om der wille van de waarheid als onwaar moet afwijzen" (p. 31) maken wel duidelijk, dat Dr W. een bepaald christelijk mensbeeld kent en er dogmatisch-deduktief mee meent te kunnen werken. Alle cautelen zijn aanwezig, dat men hem daarin niet zal misverstaan als „persoonlijk" of zich opwerpende tot arbiter mundi, maar men mag nu eenmaal „niet eisen, dat de mens zijn geloofskennis van de waarheid gelijkwaardig zal achten aan elke andere opvatting daaromtrent" (32). Nee, natuurlijk niet. Bij elk van deze thesen kan men als christen niet anders zeggen dan: „ja, bij een meer gekwalificeerde formulering zit daar wat in of is 't zo wel." En als christelijk beoefenaar der wetenschap voegt men er dan aan toe: maar wat ge daaraan *ontleent* en wat ge er dus in geïmpliceerd hebt, dat is voor verschil van appreciatie vatbaar.

Juist „de" waarheid – term hier in volkomen verschillende betekenis gebruikt – heeft uitleg nodig, *ook* binnen de christelijke wereld. De openbaring is geen natuurkunde-benevens-geschiedenisboek, waarin de dingen staan in het vlak der empirische analyse. En zo komen wij dus juist als christen tekort.

Het is stellig goed om te weten, wat de bestemming van de mens is. Daaraan het wezen der volwassenheid te ontlenen – volwassenheid beperkende tot de iuventus – is niet zo heel eenvoudig, o.a. omdat men rekening te houden heeft met de vraag, welke zin de dood en daarmee het leven hebben kan van b.v. een kind dat de volwassenheid niet bereikt en van *alle* volwassenen, indien immers de volwassenheid een „relatief begrip" is. „Niet zo heel eenvoudig", omdat eerst aangetoond moet worden, conclusies op welk gebied van ontische orde men trekken mag uit openbaringswaarheden. Vooral ook, omdat de empirische volwassenheid alles-

behalve alleen maar *graden* van volwassenheid toont, maar ook *vormen*.

Vormen niet alleen in individueel-typologische zin en vormen niet alleen – ten tweede – in sociaalpsychologische zin, maar – ten derde – ook vormen naar gelang van de historische phase. Onvervreemdbare kenmerken der huidige volwassenheid treffen wij bij de Grieken niet aan, evenmin bij de middeleeuwers, de renaissancisten, de verlichters, enz. Onvervreemdbare kenmerken van vrouwelijke volwassenheid ontbreken her en der. En het schijnt niet zo heel duidelijk, zonder de historie, de sociale realiteit en de individuele variabiliteit te raadplegen, wat nu wel en wat nu niet ligt in het wezen der volwassenheid.

En Dr W. raadpleegt de empirie dan ook ruimschoots, is daarbij typisch „psychagoog", de psychologie als empirisch-analytische methode slechts als hulpmiddel hanterende. Dit schijnt ons inderdaad de juiste verhouding al erkent de psycholoog zelden dat zijn funktie niet voortvloeit uit zijn „vakopleiding". Ook in dit opzicht – en niet slechts in geleerdheid of ervaring – overtreft deze doctor zichzelf als doctorandus.

Voor ons de meest waardevolle hoofdstukken zijn: IV. De aanvaarding van zichzelf, V. De aanvaarding van anderen, VI. De aanvaarding van de(n) ander.

Het ontbreken van een phaenomenologische aanpak veroordeelt Hoofdstuk III, handelende over Het Begrip „volwassenheid" tot opsomming van meningen en een intelligent maar op pagina 89 uit de lucht gegrepen viertal hoofdcriteria der volwassenheid. Onze bezwaren, merkwaardigerwijs: op fundamentele instemming berustende bezwaren tegen de beide eerste hoofdstukken, ontwikkelden wij uitvoerig. Een diskussie over psychologische kwesties is o.i. hier niet op haar plaats, bovendien zou ze in talrijke, alleen zeer omstandig te bespreken interpretatiekwesties treden. Slechts één kleinigheid in het voorbijgaan: het doet mij veel genoegen op blz. 72 vlg. een opvatting der archetypen te zien, die m.i. de enig verdedigbare is.

Er is geen twijfel mogelijk of Dr W. zal in staat blijken tot radicale doorbreking van het psychologisch positivisme en met belangstelling zien wij daarom volgende publicaties tegemoet. M. J. Langeveld

A. M. van de Laar Krafft, *Het leven van Jezus*. Etsen en tekeningen van Rembrandt. Amsterdam, Wereldbibliotheek, geb. f 4,50.

Ds van de Laar Krafft heeft voor deze uitgave de Statenvertaling als grondslag gekozen, „omdat deze nog steeds de meest gebruikte is en een prachtig staal van ons klassiek Nederlands mag heten". Het eerste argument acht ik niet zeer groot en het tweede lijkt mij niet doorslaggevend, wanneer men door een andere vertaling te bezigen de tekst van hen, die niet bij de bijbeltaal zijn opgevoed, beter toegankelijk zou maken.

Dat de samensteller een harmonisatie der Evangeliën heeft gegeven, is niet zonder bedenking en alle vragen, die aan een dergelijke poging vastzitten, komen ook hier naar voren.

Ds v. d. L. K. heeft een inleiding aan zijn werk vooraf laten gaan, die

wel erg positief is. Terwijl hij bijv. in een noot zegt, dat de Johanneïsche kwestie te ingewikkeld is om te bespreken, poneert hij in de tekst, dat de schrijver van het Joh. Ev. ook die is van de Openbaring zonder enig commentaar.

Wat echter de waarde vormt van dit werk zijn de etsen en tekeningen van Rembrandt, daar deze juist voor velen een goede introductie zullen zijn tot de tekst. B. TER HAAR DZ.

G. BRILLENBURG WURTH, *De bekering als evangelisatie-probleem.* J. H. Kok N.V., Kampen, z.j. 127 blz. Geb. f 2,95.

Prof. Brillenburg Wurth wil met dit boekje een poging doen tot ontwikkeling van een Gereformeerde leer der bekering, waaraan, naar hij meent, een dringende behoefte bestaat voor de evangelisatie. Hij grenst zijn behandeling af tegen die van dit onderwerp bij R. Katholieken en Methodisten, voor wie de bekeringsgedachte meer op de voorgrond treedt. Bij Rome is deze ecclesiologisch gericht, bij de methodisten anthropocentrisch. De Gereformeerde visie is daarentegen theocentrisch, waarin een correctief gegeven is op een individualistische versmalling van de bekering; overigens staat de schrijver enigszins huiverig tegenover herkerstenings-aandriften, waarbij de bekering van de enkeling van minder aanbelang wordt dan die van volkeren. Dit boekje gaat rustig, o.i. wat al te rustig, een eigen weg; bespreekt achtereenvolgens plaats, wezen, belemmeringen, motieven, methodiek in verband met de bekering, gaat in op de revival, godsdienstpsychologische vragen en de waarde der apologetiek. Hoewel telkens waardevolle opmerkingen worden gemaakt, waarmee wij onze winst kunnen doen, is de totaalindruk toch onbevredigend. Men zou juist van een Geref. theoloog meer in concreto willen horen, wat hij bedoelt met het uit de weg ruimen van struikelblokken voor hen, die het om intellectuele redenen moeite kost om tot het geloof te komen (kan een chr. wetenschap, zoals de schrijver op het oog heeft, daarvoor werkelijk dienen?, blz. 110). Men zou wensen, dat ook meer aandacht was geschonken aan de mens in het totaal van zijn verschillende levensverbanden (op blz. 86 was dan ook aanleiding geweest iets te zeggen over de mens in zijn werk en de daemonie van bepaalde samenlevingsstructuren). De schrijver heeft oog voor het gevaar van een chr. traditionalisme in de kerk, maar het constateren van de noodzaak van „een zekere bekering" in de kerk (blz. 120), is toch wel rijkelijk tam. Wie Kraemer gelezen heeft, mist in dit boekje een profetisch élan. De theoretisch gehouden opzet had een radicalere en meer verontrustende toon niet behoeven uit te sluiten. Of is het misschien een te groot waagstuk over een onderwerp te schrijven, dat zich zo zeer beweegt aan de rand der laatste geheimenissen?

A. DRONKERS

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

C. RIEMERS, *Het gelukzalige leven*. Luther en het eudaemonisme. Met een woord vooraf van Prof. Dr N. Westendorp Boerma. U.M. Holland, Amsterdam, 1950, 119 blz., geb. f 3,90.

Een keurig uitgegeven boekje met een pakkende titel. Het is volgens de inleider een pleidooi voor het eudaemonisme.

De slotzin (114) vat het betoog samen in deze woorden: „Voor de christelijke ethiek is een eudaemonistisch moment essentieel". Nu verwondert het me, dat een leerling van Westendorp Boerma hier van ethiek en niet van moraal spreekt, maar zijn leermeester gaf daar reeds aanleiding toe (cf. 6). Buiten dat heb ik ernstig bezwaar tegen deze stelling.

De schrijver geeft eerst een opsomming van vele mannen, die zich eudaemonistisch en utilistisch uitspraken, om daarna telkens eudaemonisme te vinden in het Evangelie en ook bij Luther, van wie zo dikwijls beweerd is, dat hij boven het eudaemonisme was uitgekomen, en zelfs een bestrijder van het eudaemonisme was.

Nu is het allereerst de vraag, wat men onder eudaemonisme verstaat. Is dit de leer dat een handeling zedelijk goed geacht wordt, omdat ze tot geluk voert? De eudaemonisten en utilisten verstaan er dit onder. Òf is het „een bewustzijnstoestand, waarin men zich tot het goede laat moveren door eigenbelang"? (de Bussy cf. 68).

Dr Riemers kiest het laatste en hij laat ons voelen dat het eudaemonistisch moment „nooit geheel overwonnen kan worden", dat het „een rol speelt", dat onze zedelijke daden er „gedeeltelijk" door bepaald worden, dat er steeds zo'n tendens is. Maar ik vraag, is dat in ons handelen het typisch zedelijke? Praktisch zegt hij speelt in Luthers leven, geloof en denken het eudaemonisme in verheven zin een rol (97). Maar praktisch en feitelijk zijn wij allen in ons leven, geloof en denken erg eudaemonistisch, maar is dat het zedelijke in ons òf blijkt juist daaruit dat dit alles nog maar heel weinig zedelijk is? Onze feitelijke liefde is voor een groot deel egoïstisch en daarom zo weinig waarachtige liefde.

„Als Luther bewust over deze dingen handelt," zegt Riemers, „is zijn houding anti-eudaemonistisch" (85). „Practisch" is hij anders. Natuurlijk. In onze troost en vreugde, bij loon en straf is bij ons mensen steeds feitelijk een zekere mate van eudaemonisme – maar is dit essentieel voor het zedelijke in dit opzicht? In het Evangelie is telkens sprake van loon en eer, het zou eudaemonistisch zijn als het ging *om* het loon, en *om* de eer. Als van de liefde gezegd wordt, dat ze een menigte van zonden bedekken zal (71), dan is dit geen eudaemonisme, want men heeft niet lief *om* die menigte van zonden te bedekken. Zo is vreugde in het goede nog geen eudaemonisme (cf. 105).

Alles hangt samen met een dieper liggende vraag, die m.i. niet gelukkig geformuleerd wordt op pag. 16: „Niet een dogmatische vooringenomenheid mag ons leiden, van waaruit we het „behoren" vooropstellen, met

het gevaar, dat we van daar uit tot het „zijn" besluiten, maar een omzichtig tastend onderzoeken, hoe de werkelijke situatie is, welke motieven ons drijven, ook welke motieven in het Evangelie en in het Christendom domineren – domineren soms van uit een verborgen achtergrond."

Ik meen: men besluit niet van uit het „behoren" tot het „zijn", maar men wil het „zijn", het feitelijke, van uit het „behoren" beoordelen. De christelijke moraal beschrijft niet het zeer onvolmaakte zijn, waarin veel eudaemonistische elementen zijn, maar predikt een behoren. Zo is 't ook als Luther er „bewust over handelt", hij weet hoe 't zijn moet, al is zijn praktisch „zijn" anders, maar dat beoordeelt hij naar het „behoren".

In het feitelijk christelijk leven is alles vermengd met eudaemonisme. Het is goed dit te ontleden, die momenten te onderkennen, maar dat is geen zedelijke goedkeuring ervan. De eudaemonist keurt dat wel goed, maar de christen zegt: dat alles is juist niet het essentieel zedelijke, het is andersoortig.

Nog een paar kleine opmerkingen.

„Bevlijtigen" (32) en „Toeverzicht" (100) zijn geen hollands. Bij de verklaring van vreemde woorden (115) is het onjuist altruïsme naastenliefde te noemen, en de causa finalis is geen eind-oorzaak, maar doel-oorzaak.

W. LEENDERTZ

RENÉ DESCARTES, *Vertoog over de methode.* Ingeleid door Prof. Dr H. J. Pos. Wereldbibliotheek N.V., Amsterdam, 1950. 141 blz., geb. f 3,—.

Naar aanleiding van de driehonderdjarige herdenking van de sterfdag van Descartes (11 Febr. 1650) werd dit boekje, dat in 1937 verscheen, herdrukt. De inleiding werd aangevuld en de vertaling van Helena C. Pos op enige plaatsen verbeterd.

Prof. Pos geeft in zijn inleiding eerst een beschrijving van Descartes' leven en werken, daarna van zijn philosophie. Beide afdelingen zijn voorzien van een literatuuropgave. Onnodig te zeggen, dat deze inleiding voor de lezer zeer instructief is.

Gaarne bevelen we de lezing van dit vertoog, dat van de nieuwere philosophie van zo groot belang is, aan.

W. L.

J. M. SPIER, *Inleiding in de wijsbegeerte der wetsidee.* 4e herz. en verm. druk. J. H. Kok N.V., Kampen, 1950. 263 blz., geb. f 6,25.

Uit het feit dat deze inleiding een 4e druk beleeft, blijkt de belangstelling in de wijsbegeerte der wetsidee, maar ook dat een inleiding wel nodig is, omdat vele schrijvers op dit terrein zich niet bepaald bevattelijk uitgedrukt hebben.

Een vierde druk vraagt m.i. geen uitvoerige bespreking meer, slechts zij er op gewezen, dat er aan het slot een literatuurlijst is opgenomen van publicaties, die op het standpunt van deze wijsbegeerte geschreven zijn. Het is een respectabele lijst van tien bladzijden druks.

Prof. Dooyeweerd schrijft in het „ten geleide" „deze calvinistische philosophie". Het wil mij voorkomen, dat de wijsbegeerte der wetsidee nog niet *de* calvinistische philosophie is. W. L.

W. H. Vermooten en W. de Vries. *Godsdienst en Maatschappij*, een inleiding in de godsdienstsociologie. Servire's Encyclopedie 1950 – 164 blz. geb. f. 2,90.

Dit boekje biedt een helder en goedgecomponeerd overzicht over de literatuur op het terrein der godsdienstsociologie. Een dergelijk overzicht bestond in onze taal nog niet; wij begroeten deze inleiding daarom met dankbaarheid. Een eigen onderzoek naar één der godsdienstsociologische problemen zal men echter niet vinden. In het hoofdstuk, dat handelt over de invloed van de maatschappij op de godsdienst mis ik een bespreking van de vraag of en in hoever de klassenstructuur der moderne maatschappij de godsdienst heeft beïnvloed. Evenzeer een behandeling van de vraag naar de sociale invloed op bepaalde denominaties – het boek van Richard Niebuhr over dit probleem in Amerika wordt niet genoemd. De schrijvers zeggen, terecht natuurlijk, dat de sociologie in het midden van de negentiende eeuw ontstond, en de invloed van de grote vlucht der natuurwetenschappen ondervond – het beeld zou levendiger en tevens meer juist zijn geworden, indien verband ware gelegd met de *crisis* der maatschappij, die tot sociologisch onderzoek inspireerde (in Engeland in de achttiende eeuw, in Frankrijk na de grote Revolutie, in Duitsland na 1848). Het beeld is nu wat tam geworden. Overigens: blij, dat we deze inleiding in eigen taal bezitten. W. Banning

J. de Graaf, *Russische Denkers over de Mens*, 180 blz. Van Gorcum & Comp., N.V. Assen 1949.

Wij zijn in Nederland niet verwend, wat betreft boeken over het Russische geestesleven. Toch is de kennis hiervan onontbeerlijk voor het verstaan van het hedendaagse Rusland. Een eerste schuchtere, maar niet onverdienstelijke poging om de Nederlandse lezer vertrouwd te maken met de Russische gedachtenwereld werd in 1934 ondernomen door G. M. de Gelder in zijn *Russische Denkers*. Drie jaar geleden kwam een vertaling van het bekende werk van Berdjajew: Het Russisch Denken in de 19e en 20e Eeuw. De verschijning van Russische Denkers over de Mens brengt ons weer een stap verder. Met deze inleiding in de filosofie van het Oosters Christendom betreedt Dr de Graaf een voor de Nederlandse theologie wel geheel nieuw gebied. Wij moeten hem dankbaar zijn, dat hij dit moeilijke terrein voor ons verkend heeft.

De titel van het boek is misschien ietwat vaag. Men zou er uit op kunnen maken, dat zowel Christelijke als niet-Christelijke mensbeschouwingen hier ter sprake komen. Daar Dr de Graaf alleen de Christelijke Russische denkers hun visie op de mens laat geven, prefereren we de titel, die zijn boek had als Leids proefschrift: De Anthropologie in de moderne Russische wijsgerige Theologie. De keuze van dit onderwerp moet o.i. zeer gelukkig genoemd worden; immers niet alleen bij de Westerse, doch ook bij de

Russische theologen is de anthropologie een centrale plaats gaan innemen.

Het spreekt wel haast vanzelf, dat, waar de Russische kerk na 1917 op theologisch gebied uiteraard weinig heeft kunnen presteren en zij zich thans uitsluitend bezint op het verleden en de daarin gemaakte fouten, Dr de Graaf aangewezen was op de theologie van vóór de revolutie en die van de emigranten.

Het werk is verdeeld in drieën. Een inleidend historisch gedeelte geeft een summier overzicht van de lotgevallen van de Russische theologie en van de anthropologie van Solowjow. Het tweede gedeelte beschrijft de moderne Russische theologische anthropologie; hier komen dan de denkers na Solowjow (Berdjajew, Boelgakow, Zenkowsky, Florensky e.a.) aan het woord over het beeld Gods in de mens, het boze in de mens, de vrijheid van de mens en zijn scheppende taak en ten slotte over de plaats van de mens in de kosmos vooral volgens de zgn. sofiologie. Het derde gedeelte bevat een critische bespreking van de mensbeschouwing van de Russische wijsgerige theologie; zij wordt geconfronteerd met de Rooms-Katholieke mensopvatting en met die van Protestantse theologen als Niebuhr, Brunner en Barth. Achtereenvolgens worden strekking en opzet van Nature and Destiny of Man, Der Mensch im Widerspruch, Kirchliche Dogmatik III, 2, beknopt weergegeven. Dr de Graaf ziet in de moderne Russische godsdienstwijsbegeerte veel meer raakpunten met de Protestantse anthropologie dan met de Rooms-Katholieke en meent, dat Niebuhr de meeste verwantschap vertoont met de Russen.

In het laatste hoofdstuk betuigt de schrijver een grote mate van instemming met de door hem beschreven anthropologie. Deze instemming betreft vooral: de christologische aanpak van de anthropologie, de verwijzing naar de homo absconditus, de Christelijke rechtvaardiging van het menselijk scheppen en de handhaving van de vrijheid van de mens, ook als zuivere potentialiteit. Dr de Graaf verheelt ook niet de schaduwzijden van de Russen: 1. De grenzen tussen filosofische en theologische anthropologie blijven onduidelijk. 2. Het probleem der individualiteit wordt niet gesteld.

Waar de schrijver zelf zijn taak voornamelijk als refererend heeft opgevat en terecht van mening is, dat wie een gesprek met de Christelijke Russische denkers wil aanknopen, beginnen moet met luisteren, kan de recensent bezwaarlijk anders doen dan de grote lijnen van het werk weer te geven. Voor een niet-theoloog is dit misschien ook de veiligste weg.

Wel moet ons één ding van het hart: de orthographie had beter verzorgd kunnen zijn. Veel drukfouten ontsieren het werk; de Appendix vooral lijdt erg aan dit euvel. Bepaald irriterend is de wijze, waarop omgesprongen wordt met de woorden Russisch en Russen: deze worden nu eens met, dan weer zonder hoofdletter geschreven. Ook de transscriptie der Russische woorden laat zeer te wensen over. Zo vonden we bv. Karsavin naast Karsawin (lees: Karsawin) en Nesmelov naast Njesmjelov (lees: Nesmelow). Waarom gebruikt de schrijver niet het systeem van wijlen Prof. v. Wijk, dat thans algemeen in gebruik is bij serieuze vertalers en schrijvers van boeken over Rusland? Het door Dr de Graaf gebruikte zgn. fonetische systeem maakt niet alleen de verwarring, die

in Nederland bestaat op het gebied van de transscriptie van Russische namen, nog maar groter, doch is ook inconsequent: de schrijver past het wel toe bij de medeklinkers, maar niet bij alle klinkers (Moskwa zou volgens het systeem van Dr de Graaf Maskwa geschreven moeten worden).

Bovenstaande opmerking doet echter weinig afbreuk aan de waardering, die wij hebben voor het proefschrift van Dr de Graaf. We hebben deze initiatie in de ideeënwereld der Christelijke Russische denkers met grote interesse gelezen en menen, dat elke Nederlandse theoloog en iedere ontwikkelde niet-theoloog, die met de oecumenische beweging sympathiseert, van dit belangrijke werk kennis dient te nemen. De uitgever komt nog een woord van lof toe voor het keurige en goedkope gewaad, waarin hij het boek gestoken heeft. H. R. S. v. d. Veen

Romano Guardini, *Vrijheid, Genade, Lot.* Uitg.: Paul Brand, Bussum, 1950, 270 blz., geb. f 7,90.

Door zijn grote werk ,,Der Herr", dat eveneens reeds in vertaling verscheen, heeft Romano Guardini ook in ons land bekendheid verkregen. Het hier aangekondigde boek is meer wijsgerig van aard, maar het is niet minder een aandachtige lezing waard! In een uitnemend artikel in ,,Wending" (Sept. 1950, blz. 401) heeft Hans Urs von Balthazar even de plaats aangewezen, die Rom. Guardini inneemt in de hedendaagse Rooms-Katholieke theologie. Hij behoort ongetwijfeld tot de auteurs, die vanuit het Rooms-Katholicisme oecumenisch vruchtbaar zijn. De wijze, waarop deze man de problematiek van het moderne levensgevoel confronteert met het Evangelie, is in velerlei opzicht onovertroffen. Ook dit boek getuigt van zeer grote eruditie en van zeldzaam diepe geloofsinzichten. De drie woorden uit de titel van het boek duiden op de ,,drie werkelijkheids- en zinconstructies, die het grondweefsel van het bestaan vormen" (blz. 159). Door deze ,,constructies" bloot te leggen, wordt een verbazingwekkend licht geworpen op het geheim van de ,,Christelijke existentie". Voor ieder die met het probleem ,,Christendom en moderne mens" worstelt, kan dit boek ongemeen stimulerend werken!

De vertaling van de hand van Jean Duprès lijkt mij, gezien de waarlijk niet eenvoudige stijl van de auteur, zeer bevredigend. De uitgave is goed verzorgd. C. Aalders

Denis de Rougemont, *Liefde en Avondland.* U.M. Holland, Amsterdam, 1949.

Tien jaren na de eerste éditie is een nieuwe druk verschenen van ,,L'amour et L'occident" (1948). Deze met een tweede voorrede en een kort aanhangsel, ter adstructie van enkele thesen van het werk, vermeerderde uitgave ligt ten grondslag aan de voortreffelijke Nederlandse vertaling van P. Heymans. Zijn ervaringen in het land der onbegrensde mogelijkheden in de oorlogsjaren hebben de schrijver versterkt in zijn overtuiging van de juistheid van de grondgedachten van zijn boek. Denis de Rougemont geeft in ,,Liefde en Avondland" in wijd historische samen-

hang een analyse van de ,,mythe van de passie" en wil de funeste invloed van deze mythe op de ontredderde hedendaagse samenleving bestrijden door te onthullen, wat in het schemerdonker van de psyche van de moderne westerse mens het huwelijk en de huwelijksmoraal ondermijnt. Zodoende heeft ,,Liefde en Avondland" een sterk ethisch-sociologisch accent. De hoofdthese is, dat passie en huwelijk zich antithetisch verhouden. Het Avondland moet genezen worden van de fatale illusie, dat het huwelijk een bestendiging van de passie bedoelt. Ontelbaar velen gaan in onze geëmancipeerde wereld ter wille van het avontuur en van de passie tot echtscheiding over, zodra de ,,zoete koorts" geweken is. Hiermede is de eminent practische betekenis van dit boek aangegeven.

Om zijn visie te funderen en met bewijsmateriaal te staven verbreidt De R. in dit werk een literair-historische rijkdom, die de lectuur tot een groot geestelijk genot maakt. Hij begint met een analyse van de ,,Roman van Tristan en Isolde", door hem beschouwd als de grote Europese mythe van de echtbreuk. Hij ziet hierin weerspiegeld de relatie tussen man en vrouw in de ridderschap van de twaalfde en dertiende eeuw. Onbewust wordt onze westerse cultuur de eeuwen door en nog steeds beheerst door de moraal-code van de hoofse liefde dezer middeleeuwse élite. Wat betreft de historische en religieuze oorsprongen van deze mythe gaat De R., die in dit boek uiterst vruchtbaar is aan ,,verführerische" ideeën, zich te buiten aan zeer gewaagde speculaties van wijdse strekking. De gehele Europese dichtkunst heet voortgekomen te zijn uit de troubadourspoëzie van de twaalfde eeuw, wier wezen een verheerlijking is van de ongelukkige liefde. De taal van de troubadours is het provençaals. In de Provence domineert in de twaalfde eeuw een machtige ketterij: de kathaarse religie van de ,,Kerk van de Liefde". De R. ontdekt een wezenlijk verwante mystieke apotheose van de Liefde bij de religieuze broederschappen der Keltische Druïden, in het Manicheïsme, in de Gnostiek, het Neo-Platonisme en bij de antieke Mysteriën en meent haar diepste oorsprong te kunnen aanwijzen in Iran (Het mysterie van de Dag en de Nacht: Ahura-Masda contra Ahrriman). Langs deze weg wordt een mystieke eenheid zichtbaar in de Indo-Europese geesteswereld. In volstrekte tegenstelling tot alle gesublimeerde eros poneert De R. de agape, de Christelijke liefde. De vleeswording des Woords is voor hem niet de vervulling, maar de radicale ontkenning van en de grootste ergernis voor de natuurlijke religieuze geest. Ten duidelijkste blijkt, dat aan geheel dit werk een dogmatisch-theologische conceptie ten grondslag ligt, die de tegenstelling Natuur-Genade verabsoluteert en alles, wat voor dit theologisch aspect uit de mens schijnt te zijn, devalueert en onder één noemer brengt. M.i. staat de brillante auteur door een zekere dogmatische vooringenomenheid zichzelf als historicus in de weg. Alleen zelfverloochenende liefde tot en volstrekte eerbied voor de onuitputtelijk rijke verscheidenheid van al het historische stellen ons in staat het ,,Chiffreschrift" van de objectief geworden Geest ,,sinngemäss" te lezen.

Het voortreffelijkste deel van dit werk lijkt mij het hoofdstuk handelende over passie en mystiek. Nadat sedert een eeuw de overeenkomst tussen de metaphoren van mystiek en religie veelal verklaard is door de

mystiek te herleiden tot een deviatie of sublimatie van de sexuele drift, beschouwt De R. omgekeerd de „gepassioneerd" verliefde als een onbewust mysticus. (Elke erotomaan is een mysticus, die zichzelf niet kent.) Juist de meest Christocentrische mystiek, die het oneindig qualitatief onderscheid tussen God en mens handhaaft, blijkt over te vloeien van metaphoren van de passie (Ruusbroec, de Heilige Theresia en Juan de la Cruz). De R. zoekt dit phaenomeen daardoor te verklaren, dat de liefde van de ziel, die zich niet met God vermag te vereenzelvigen, de ongelukkige liefde is, die daarin met de hoofse liefde overeenkomt, dat de begeerte haar vervulling niet bereikt en dientengevolge tot het uiterste geïntensiveerd wordt.

Een door een zeer vermaard man voor het forum van de gehele westerse beschaving geschreven boek met een oproep tot bezinning, rijk aan ideeën, de geest steeds boeiend en soms tot ernstig verzet prikkelend, verdient eigenlijk een zeer gedétailleerde critische bespreking. Ik hoop, dat enkele grepen uit de rijke inhoud en enkele critische opmerkingen voldoende geweest zullen zijn om de aandacht van velen op dit werk te vestigen.

J. L. Springer

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

Antwoord op het Herderlijk schrijven van de Gen. Synode der N.H. Kerk door vijf hoogleraren van de R.K. Universiteit te Nijmegen, Het Spectrum, Utr.-Brussel, 1950, 88 blz.

R. B. Evenhuis en G. C. van Niftrik, *Maria ten Hemel Opneming*, G. F. Callenbach, Nijkerk 1950, 29 blz., ing. f 0,90.

Fundamenten en Perspectieven van Belijden. Rapporten aan het Hoofdbestuur van de Ver. v. Vrijz. Herv., Van Gorcum en Comp., Assen (1950), 59 blz.

K. J. Popma, *Eerst de Jood maar ook de Griek*, T. Wever, Franeker 1950, 269 blz., geb. f 7,90.

Teixeira de Pascoaes, *Napoleon, spiegel van de Antichrist*, J. M. Meulenhoff, Amsterdam, z.j., 346 blz., geb. f 9,75.

Walter Nigg, *Tragiek en Triomf van het Geweten*, Ploegsma, Amsterdam 1950, 464 blz., geb. f 15,90.

L. G. Rignell, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, C. W. K. Gleerup, Lund 1950, 268 S.

F. A. Heyn–J. Mulckhuyse, *Vorderingen en Problemen van de Parapsychologie*, Waltman, Delft 1950, 103 blz., geb. f 4,75.

Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia, ed. C. W. Barlow, Yale Univ. Press, New Haven 1950, 328 p.

S. de Diétrich, *Terug tot de Bijbel*, 2e dr., Boekencentrum, 's-Gravenhage 1950, 292 blz., geb. f 5,90.

E. van der Schoot, *Hervormde Eredienst* (diss. Gron.,) Boekencentrum, 's-Gravenhage 1950, 264 blz., ing. f 5,90, geb. f 7,50.

Postille 1950-1951, onder red. van de Werkgroep v. Kerk en Prediking, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1950, 195 blz., geb. f 3,90.

F. H. von Meyenfeldt, *Het Hart* (*Leb, lebab*) *in het O.T.* (diss. V.U.), E. J. Brill, Leiden 1950, 225 blz.

F. W. Grosheide, *Handelingen* (Korte verkl. der H.S.) I en II, J. H. Kok N.V., Kampen 1950, 230 en 230 blz., geb. f 4,50 en f 4,50.

Pascal's Short Life of Christ, transl. by Em. Cailliet and J. C. Blanknagel, Princeton Theol. Seminary, Princeton, N. Yersey 1950, 39 p.

J. M. Spier, *Wat is Calvinistische Wijsbegeerte*, J. H. Kok, Kampen 1950, 78 blz., ing. f 1,95.

Frits Kuiper, *Ontmoeting met het Oude Testament*, H. D. Tjeenk Willink & Zn., Haarlem 1950, 192 blz., geb. f 5,75.

Denis de Rougemont, *Dagboek van een werkloos intellectueel*, U.M. Holland, Amsterdam z.j., 267 blz.

Joh. Winkler en N. Nøjgaard, *Kaj Munk, dominee – dichter – martelaar*, Daamen, Den Haag 1950, geb. f 8,90.

Kaj Munk, *Zalig Kerstfeest*, Daamen, Den Haag 1950, 21 blz., ing. f 1,25.

TIJDSCHRIFTEN

Studia Theologica (Scandinavië), Vol. II, Fasc. I, 1948.

R. Preuter, L'homme, synthèse du temps et de l'éternité selon Kierkegaard. R. Bultmann, Weissagung und Erfüllung. B. Reicke, Die Ta^{c}āmire-Schriften und die Damaskus-Fragmente. S. Mowinckel, Urmensch und „Königsideologie". S. Eitrem, *EMBATEΩ*. Aa Bentzen, Ezras Persönlichkeit. H. Torczyner, Additional Note. H. J. Schoeps, Ehebewertung und Sexualmoral der späteren Judenchristen.

Vol. II, Fasc. II, 1948.

O. Herlin, Philosophy and the Foundations of Belief in God. A. Oepke, Mt. 16 : 17–19 in der neuesten Forschung. H. Mosbech, Apostolos in the N.T. H. Birkeland, Hebrew zāē and Arabic dū.

Dansk Teologisk Tidsskrift, 13. Aarg., 3. Haefte, 1950.

Ed. Nielsen, Jeremja og Jojakim. F. L. Lauritzen, Religionen i H. C. Andersens eventyr. B. Noack, Dåb og nadver i Johannesevangeliet.

Theologische Zeitschrift (Basel), 6. Jhrg., Heft 5, Sept./Oct. 1950.

W. G. Kümmel, Mythos im N.T. R. Pfister, Schweiz. Kirchen während des Weltkrieges 1914–'18. U. Neuenschwander, Unwandelbarkeit des Glaubens und seine geschichtl. Wandlungen in ihrem dial. Verhältnis zueinander. P. Bratsiotis, Menschenverständnis in der gr.-orthod. Kirche.

Nov./Dez. 1950, 6. Jhrg., 6.

W. Baumgartner, Der heutige Stand der Mandäerfrage. M. v. Rhijn, Die Schweiz und die niederl. Kirchengeschichte. H. Barth, Karl Jaspers über Glaube und Geschichte.

The Harvard Theological Review, Vol. XLIII, Nr 3, July 1950.

R. M. Grant, The Problem of Theophilus. W. B. Hunter, The 17th Century Doctrine of Plastic Nature. H. L. Stewart, The „Reverent

Agnosticism" of Karl Barth. J. H. Oliver, On the Order of the Athenian Catalogues of Aiseitoi.

Theology Today. July 1950.

L. R. Ditzen, The Heart of the Gospel. W. Lownie, The simpel Gospel. Ch. T. Fritsch, The Gospel in the Book of Proverbs. J. P. Thorton-Duesbery, The Gospel and the Things to come. S. M. Zwemer, Calvinism and Missionary Enterprise. J. A. Mackay, Call to Discipelship. W. D. Dunkel, T. S. Eliot's Quest for Certitude.

October 1950, Vol. VII, 3.

I.a. E. Bruce Copland, The Chinese Church in the Communist State. John C. Bennett, A Christian Answer to Communism.

Irenikon, Tome XXIII, 3e trim. 1950.

J. Daniélou, Encharistie et Cantique des Cantiques. D. C. Lialine, Le dialogue théologique à Amsterdam. Y. Congar, Position des orthodoxes et des anglicans en regard d'une position ,,protestante'' en ecclesiologie.

Revue Biblique, 57me année, no 3, juillet 1950.

F. M. Abel, L'anathème de Jéricho et la maison de Rahab. B. Couroyer, Une coutume égyptienne? (Prov. 17 : 10). A. Feuillet, Le plan salvifique de Dieu d'après l'ép. aux Rom. M. E. Boismard, Critique textuelle et citations patristiques. P. Nautin, Trois autres fragments du Livre de Posphyre ,,Contre les Chrétiens''. R. de Vaux, A propos des manuscrits de la Mer Morte. Van der Vliet, Monnaies du médaillon de Stc. Anne de Jérusalem.

Studi e Materiali di Storia delle Religioni. Anno 1949–1950. Vol. XXII.

A. Brelich, Osservazioni sulle ,,esclusioni rituali''. P. Brezzi, La composizione sociale delle comunità christiane nei primi secoli. G. Furlani, Il giudizio dell' anima presso i Mandei. B. Nicolini, Sulla religiosità di Vittoria Colonna. H. Pestalozza, Culto lunare e religioni misteriche. R. Pettazoni, La mota nel simbolismo attuale di alcumi popoli indo-europei. N. Turchi, I quattro inni di Isidoro.

Tegemoet. 4e jrg., nr 9/10, Juli/Aug. 1950.

F. J. Pop, Paulus' eerste optreden in Europa. P. A. v. Stempvoort, Jeruzalem ontmoet Griekenland. E. Jansen Schoonhoven, Paulus' invloed op de Ned. cultuur. B. Albach, Paulus in de dramatische kunst. J. J. Louet Feisser, Paulus vertalen? E. v. Bruggen, Paulus en Petrus.

5e jrg., nr 1, Oct. 1950.

A. Dronkers, De film: ,,Zo begint het leven''. G. P. Klijn, Open deurwerk.

Norsk Teologisk Tidskrift. 2. Hefte, 1950, 51. Årg.

N. A. Dahl, Lyder Brun. K. Dale, Er lovens tid forbi?

Wending. November 1950, 5e Jrg., 9.

H. van Oyen, Bijbelse gerechtigheid en wereldl. recht. C. L. v. Doorn, Reconstructie en Verheffing van de Agrarische maatschappij in Indonesië. W. Banning en H. Berkhof, Fundamenten en perspectieven.

December 1950, 5e Jrg., 10.

J. M. v. Veen, Prof. Dr G. v. d. Leeuw †, H. Verwey-Jonker, De kerk

in de wereldsituatie. A. F. L. v. Dijk, Voorbij. J. J. Stam, Kerk en Emigratie. K. E. H. Oppenheimer, De gedachte der Christ. broederschap.

Theologie en Practijk. Nov./Dec. 1950. 10e Jrg., 9/10.

J. H. v. d. Berg, Het gesprek en de bijzondere aard van het pastorale gesprek. C. J. Bleeker, Hoe onderscheidt men ware godsdienst van valse godsdienst. C. W. Mönnich, Kroniek.

Kerk en Eredienst. December 1950, 5e Jrg., 6.

In memoriam G. v. d. Leeuw. J.J. Mak, Kerstmis in de ban van de passie. F. Boerwinkel, De communauté de Taize-les-Cluny. W. J. Kooiman, Reformatorische kerkbouw.

Kirjath Sepher. (Jewish Nat. and Univ. Library), Sept. 1950, Vol. XXVI, 3–4

Dzimitrovsky, S. Safrai, G. Alon and his Works. I. Rivkind, Studies in Hebrew Books. B. Benedikt, R. Ephraim's ספר תשלום on Alfasi. A. Poliva, South African Jewish Periodicals 1950.

Musica Sacra. December 1950, 1e Jrg., 2.

O.a. W. J. Kooiman, Kerkhistorische blik op Bach. Hans Brandt Buys, Bachs Kerstoratorium.

Vox Theologica. November 1950, 21e Jrg., 2.

H. N. Ridderbos, Enige grondmotieven van de theol. v. Rud. Bultmann. T. Dokter, Rud. Bultmann en zijn theologie.

Geref. Theologisch Tijdschrift. 4e kw. 1950, 50e Jrg.

A. Sizoo, Een nieuwe interpretatie van Luc. 1 : 4. Ph. J. Huyser, Exemplarische prediking. A. M. Lindeboom, Herv. Doopsoverwegingen. W. J. Keyzer, César Malan en zijn contact met ons land.

BERICHTEN

7de Congres van Nederlandse Historici. Het Ned. Comité voor Geschiedkundige Wetenschappen organiseert op Zaterdag 12 Mei 1951 in het Ned. Lyceum, Willemstraat 40*a*, 's-Gravenhage het 7de Congres voor Ned. Historici. Sprekers: Prof. Dr F. van Kalken (Brussel) over „Twee benarde momenten in het leven van Marnix van St. Aldegonde" en Dr A. E. Cohen (Amsterdam) over „Problemen der geschiedschrijving van de Tweede Wereldoorlog". Voorts vergaderen de volgende secties: theoretische geschiedenis, archaeologie, oude geschiedenis, middeleeuwse geschiedenis, nieuwe geschiedenis, nieuwste geschiedenis, economisch-sociale geschiedenis, rechtsgeschiedenis, kerkgeschiedenis, muziekgeschiedenis en kunstgeschiedenis. Wie voor een sectie wil spreken doe daarvan mededeling aan de administratie (Melkpad 25, Hilversum), waar men zich ook kan opgeven voor deelname (niet-leden en niet-contribuanten f 5,—, studenten f 1,50, te storten op giro 136762 t.n.v. Ned. Comité voor Geschiedk. Wetenschappen, Hilversum). Er wordt een koffiemaaltijd gehouden in Hôtel Pomona, waarvoor men zich eveneens kan opgeven.

Het Bestuur van het N.C.G.W.,

I. J. Brugmans, voorz.,
C. D. J. Brandt,
R. R. Post,
H. Smitskamp,
A. J. C. Rüter, secr.-penn.

ALEXANDRIË EN ANTIOCHIË

Haar betekenis voor tekst en uitleg van het Nieuwe Testament

DOOR

P. J. MAAN

Utrecht

Geen twee plaatsen ter wereld zijn voor de geschiedenis van tekst en uitleg van het Nieuwe Testament zo belangrijk geweest als Alexandrië en Antiochië. Er is maar één plaats geweest, die een tijdlang even grote invloed heeft uitgeoefend, Caesarea in Palestina, maar dit werd spoedig overvleugeld.

Zodra de geleerden zich met de tekstcritiek, de uitwendige geschiedenis van de nieuwtestamentische tekst gingen bezighouden heeft men het belang van deze twee plaatsen ingezien. [1])

De eerste eeuwen na Erasmus brachten een steeds toenemend materiaal voor de tekstcritiek, steeds meer handschriften, vooral minuskels werden ontdekt, het aantal varianten, afwijkende lezingen van de algemeen geldende tekst, de zgn. textus receptus nam dermate toe, dat het door geen mens meer overzien kon worden. Men begreep, dat men moest gaan indelen. Semler, de eerste, die een classificatie waagde, deelde in 1767 de handschriften in in drie groepen: een Alexandrijnse, Antiocheense of Oosterse groep en de Westerse tekst. Griesbach, tien jaar later, kwam tot een soortgelijk resultaat: hij onderscheidde een Alexandrijnse, een Constantinopolitaanse en een Westerse tekst. Hug, in 1808, groepeerde: Egyptisch (de recensie van Hesychius in Alexandrië), Antiocheens en weer de Westerse tekst. Hug nam ook nog aan een groep, die hij Origenistisch noemde, die dus met Caesarea in verband zou staan, maar deze groep werd later zelf door hem prijs gegeven. Wij willen deze opsomming niet verder voortzetten. Het moge voldoende zijn vast te stellen, dat ook de beroemde tekstcritici Tregelles en Scrivener aan de groepering Alexandrijns en Antiocheens of Constantinopolitaans vasthielden.

Westcott en Hort, twee Engelsen, die in hun uitgave van het

---

[1]) Vgl. Heinrich Kihn, *Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete*, Weiszenburg 1866.

Idem, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Freiburg in Br. 1880.

A. M. Brouwer, *Metaphoor, Allegorie en Allegorese*, Nwe Theol. Stud., XXV (1942), bldz. 21.

J. L. Koole, *Allegorische Schriftverklaring*, Vox Theol. 10/1.

Nieuwe Testament een monument van degelijk tekstcritisch onderzoek hebben opgericht, delen enigszins anders in. Naast de Westerse tekst, onderscheiden zij de Koinè, de Antiocheense tekst, die met de overgang van Chrysostomus naar Constantinopel de algemeen heersende tekst geworden is, en de Neutrale tekst, waarvan de Alexandrijnse tekst een onderdeel is.

Von Soden, de laatste geleerde, die met een geweldig apparaat van geleerde medewerkers een geschiedenis van de tekst van het Nieuwe Testament gemaakt heeft, gaat principieel uit van de drie Christelijke centra van wetenschap der eerste eeuwen, Caesarea of Jeruzalem, Alexandrië en Antiochië of Constantinopel. Wij mogen op deze indeling op het ogenblik niet verder ingaan, willen alleen opmerken, dat de poging om alle afwijkende tekstvormen naast de Alexandrijnse en Antiocheense onder één noemer te brengen, als mislukt beschouwd kan worden.

Bij deze indeling, waarbij wij over het geheel gezien een zekere overeenstemming tussen de geleerden mogen constateren, gaat men uit van een mededeling van Hieronymus in zijn voorwoord op het boek der Kronieken [1]), waarin hij ten aanzien van de LXX vermeldt, dat drie mannen een recensie van de Septuaginta-tekst hebben doorgevoerd: Hesychius in Alexandrië, Lucianus in Antiochië en Pamphylus in Caesarea. Uit zijn brief, aan Paus Damasus [2]), die zijn recensie van de latijnse vertaling, de zgn. Vulgaat, inleidt, blijkt dat genoemde mannen zich ook met de tekst van het Nieuwe Testament, hebben bezig gehouden.

Over de persoon van Pamphylus zijn wij goed onderricht door mededelingen van Eusebius in zijn kerkgeschiedenis. [3]) Van zijn werk weten wij echter heel weinig. Zeer staat het in verband met het tekstcritische werk van Origenes, die zelf voor een recensie van het Nieuwe Testament was terug geschrikt [4]), maar van wien er bijbelexemplaren in Caesarea aanwezig waren met noten van zijn hand. Losstaand van de hypothese van Von Soden zijn er de laatste tijd handschriften onderzocht, die verwantschap met Caesarea vertonen. Al deze getuigen vertonen echter een sterke beïnvloeding door de recensie van Antiochië–Constantinopel.

---

[1]) *Praef ad Paral.*, (M.L. XXVIII 1324), tekst bij Nestle-Dobschütz [4], S. 26.

[2]) *Ad Damasum*, (M.L. XXIX 527) tekst bij Nestle-Dobschütz [4], S. 26. Nestle, *Novum Testamentum Latine*, Stuttgart 1915, p. XIV sq.

[3]) VI 32, 3; VII 32, 25–26; VIII 13, 6; Mart. Pal. V 2; VII 4–6; XI 2–3.

[4]) Vgl. *In Matth.*, 15, 4, 3.

Zijn we over de personen van Hesychius en Lucianus veel minder goed onderricht, hun werk laat zich beter nagaan. Er komt in de kerkgeschiedenis van Eusebius [1]) een Hesychius voor, die onder keizer Maximinus de marteldood onderging (begin 4e eeuw), maar we hebben verder geen aanwijzingen of dit onze Hesychius is. Als beste vertegenwoordiger van zijn recensie wordt B. beschouwd, de Codex Vaticanus, die pas aan het eind der vorige eeuw aan de wetenschap bekend werd. Een oudere vorm meent men in delen van Codex W, een codex, die eerst in 1912 voor de wetenschap toegankelijk werd, en in het Papyrus-fragment, dat het nummer 45 draagt, teruggevonden te hebben. [2])

Op welke basis die recensie geschiedde kan men ongeveer vaststellen op grond van wat men weet van de wetenschappelijke traditie in Alexandrië, waar b.v. ook recensies van Homerus en andere belangrijke klassieke schrijvers tot stand gekomen zijn. Men ging uit van het oudste handschrift dat men kende. Men hield rekening met de neiging van copiïsten om aan de tekst toe te voegen, en daarom nam men de kortere lezing, als die door een oud handschrift ondersteund werd eerder aan dan de langere lezing. Verder bracht men als vanzelfsprekend correcties aan, die de spelling of de stijl betroffen. Die oudste teksten, van welke men uitging, gingen zeker niet verder terug dan de tweede eeuw. Opmerkelijk is, dat de tekst der Handelingen veel opzettelijke weglatingen vertoont. In een aantal papyrusfragmenten en handschriften vinden wij deze tekst terug. Onder haar invloed staan ook de Sahidische en de Bohairische vertaling en wij vinden haar bij de kerkvaders Athanasius, Didymus en Cyrillus van Alexandrië.

Wat Lucianus betreft mogen we met meer waarschijnlijkheid aannemen, dat het de Lucianus van Antiochië betreft, die in 312, eveneens onder Keizer Maximinus, de marteldood onderging en over wie Eusebius op verschillende plaatsen van zijn Kerkgeschiedenis spreekt. [3])

Wanneer de Alexandrijnse recensie een geschiedenis gehad heeft, waardoor wij haar oorspronkelijke vorm alleen maar kunnen benaderen, de Antiocheense recensie is nog door meer handen gegaan. Toch kunnen we er het een of ander over zeggen. Voldoet de

---

1) VIII, 13, 7.

2) Verder $P^{1, 5, 8, 13, 27}$, ℵ, C, A (behalve in de Evangeliën), W (Lk 1^{1}–8^{12} en Joh. 5^{12-22}), I, T, H, Z, L, Q, M, △, 059, 060, 070–633, 81, 104, 326, 579, 892, 1175, 1241.

3) VIII, 13, 2; IX 6, 3.

Alexandrijn zozeer aan de eisen, die wij aan de tekst van het Nieuwe Testament gewend zijn te stellen, dat Westcott en Hort hem het epitheton ,,neutraal'' durfden te geven, de recensie van Lucianus wijkt er wel zeer sterk van af. Hier lijkt het erom gegaan te zijn, een elegante tekst te bieden, gemakkelijk te lezen en bovendien volledig. Veel aandacht werd er besteed aan de litteraire correctie, mooie volzinnen, verzorgde woordkeus. De tekst moet bovenal duidelijk zijn, men harmoniseert graag om vooral een volledige tekst te geven. Daarnaast zijn ook bij enkele getuigen oorspronkelijke lezingen bewaard gebleven. Handschriften, die deze recensie bevatten zijn: A (voor de Evangeliën), W (Lucas 8 ^{13}–einde), *Ω*, V, 028, E, F, G, H, K, *Π*, P, Q, R, *Γ*, bijna alle minuskels, de gothische vertaling en de syrische vulgaat. De kerkelijke schrijvers Chrysostomus en Titus van Bostra.

Dat de Antiocheense recensie zo wijd verbreid is, dat de Alexandrijnse eerst de laatste eeuw ontdekt werd, is te danken aan het feit dat herhaaldelijk bisschoppen van Antiochië op de zetel van Constantinopel kwamen, daarheen hun handschriften meebrachten, en daar langzamerhand de onder Alexandrijnse invloed staande handschriften verdrongen. Daarom spreekt men van deze recensie ook wel als de Constantinopolitaanse, of de Syrisch–Byzantijnse. Von Soden heeft een bijzondere studie van deze recensie gemaakt, die hij de K-groep noemt, en meent zelfs een onderafdeling van deze groep als de vorm der recensie te kunnen beschouwen, die onder zijn autoriteit de heerschappij veroverd heeft. [1])

Het zou belangwekkend zijn om aan de hand van Antiocheense en Alexandrijnse vaders het bestaan van een Antiocheense en Alexandrijnse tekstoverlevering aan te tonen. Misschien mogen wij zulk een onderzoek eens op een andere plaats geven. Thans willen wij ons wel met Alexandrijnse en Antiocheense patres gaan bezighouden, maar in hoofdzaak met hun opvattingen op het gebied der exegese. Wij willen hier het bestaan der beide scholen demonstreren aan twee kerkvaders, die beide min of meer de bekroning vormen van de ontwikkeling in welke zij staan. Cyrillus, laatste grote vertegenwoordiger van de school van Alexandrië en Chrysostomus, coryphee der Antiocheense geestesrichting.

Wij hebben deze beide personen gekozen, omdat beide een gunstig beeld geven van hun richting. Zij behoren geen van beide tot de

[1]) *Die Schriften des N.T.*, S. 1465 f.

radicale baanbrekers, noch tot de epigonen. Door deze twee te vergelijken krijgen wij het duidelijkste en meest juiste beeld van het streven dat zij vertegenwoordigen. Wij willen deze beide zuiver litterair bezien, dus ons niet bezighouden met hun persoonlijkheid die in veel opzichten even grote verschillen toont als hun opvatting der exegese.

Beide hebben zich beziggehouden met de exegese van het Evangelie naar Johannes. Johannes Chrysostomus hield over dit Evangelie ± 389 een aantal homilieën, Cyrillus wijdde er een commentaar aan vóór 428. In de Patrologie van Migne staan de homilieën van Chrysostomus (deel 59). De commentaar van Cyrillus werd ook hier afgedrukt (deel 73). Pusey een der voormannen van de Oxford-Movement, verzorgde eveneens een uitgave, die echter voor tekstcritische studie niet te gebruiken is, daar Pusey zijn uitgave baseerde op een in Rome aanwezig manuscript, dat daar voor hem gecopiëerd werd. De schriftuurgedeelten schreef deze man echter niet over, noteerde alleen het eerste en het laatste woord. Het ontbrekende werd dan door Pusey in Oxford ingevuld naar de textus receptus!

Ter vergelijking hebben wij het begin van het zesde hoofdstuk van het Evangelie naar Johannes gekozen, de verzen 1–27, de pericope van de wonderbare spijziging der 5000, die aansluit op de genezing van de lamme te Siloa.

Bezien wij eerst de exegese van Cyrillus. Schrijvend in het Grieks had deze weinig reden zich met de tekst qua tekst bezig te houden. Toch doet hij dat een enkele maal, maar aan zijn behandeling van zulke punten is duidelijk te zien dat hij er weinig waarde aan hecht. Merkwaardig is dat hij in zijn samenvatting van het vijfde hoofdstuk, waarin Jezus tegen de verlamde zegt: „Neem uw bed op en wandel", daarin krabattos, een vulgair Grieks woord, vervangt door het algemeen gebruikelijke klinè. Deze afkeer van het vulgaire Grieks schijnt Alexandrijns te zijn: immers Clemens van Alexandrië vervangt krabatton door skimpoda. (Paid. I 2, 6). Beide verdienen daarmee het verwijt, dat een bisschop op een Cyprische synode van zijn collega's te horen kreeg, toen hij ook die wijziging aanbracht: of hij dan beter was dan de Zaligmaker, die krabattos gebruikt had. (Soz., Kg. 1, 11).

Cyrillus stelt de vraag waarom in het Evangelie van het Meer van Tiberias als de Zee gesproken wordt. Ten antwoord beroept hij zich eerst op Genesis 1[10]: Kai ta sustemata toon hudatoon ekalesen

thalassas. Maar, zegt hij: limnè en thalassa worden meer promiscue gebruikt.

Belangrijker vindt hij de variant dat tegenover het eucharistesas van Johannes 6^{11}, Mattheus (14^{19}) eulogesas heeft. Dit kan niet betekenen dat er een verschil bestaat in de overlevering der gebeurtenissen. De eucharistia geschiedt onder gebed. En door het gebed heeft de zegening plaats. En hij verwijst daarvoor naar 1 Timotheüs $4^{4 \text{ en } 5}$ en naar het gebruik bij de viering der heilige geheimen.

Jezus gaat uit Jeruzalem weg vanwege de vijandschap der Pharizeeën, die tijdens het hoogfeest een te schone gelegenheid zouden hebben het volk tegen hem op te ruien. Zijn heengaan betekent tevens, dat het heil van de Joden zal afgenomen worden. Dat Jezus zich op de berg nederzet, roept Cyrillus het woord van Jezus in de herinnering: „Als ik zal verheven zijn, zal ik allen tot mij trekken". Het is de kruisberg. Hij hoort er ook in, dat alle genade Gods als vanuit de hoogte tot ons komt.

Jezus vraagt aan Philippus: „Vanwaar zullen wij broden kopen, opdat zij te eten hebben". Hij vraagt dat in het bijzonder aan Philippus, immers Philippus was zètètikos en philomathes, maar tevens oxus de ou lian eis to dunasthai sunienai thermoos ta theoprepestera. Hij had ook tot Jezus de domme vraag gericht: „Toon ons de Vader", en het antwoord moeten horen: „Ge zijt reeds zo lang bij mij, en nog kent gij mij niet". Philippus antwoord getuigt van ongeloof. Immers zou God, de Schepper van hemel en aarde, deze mensen niet te eten kunnen geven? Had hij niet het wonder van Jezus in Kana gezien, en de verlamde in Siloa?

Andreas komt met vijf gerstebroden en twee vissen aandragen. Het zijn niet toevallig gerstebroden, evenmin als het toevallig is dat er vijf broden en twee vissen zijn, en niet bijvoorbeeld vier broden en drie vissen, of vijf broden en vier vissen. De Evangelist deelt de soort en getallen daarom zo nauwkeurig mee, omdat er een diepe zin in verborgen ligt. Logon gar oodinei mustikon toon éurèmenoon auto te to eidos, kai mén kai ho arithmos (283). Gerstebrood is een grof soort brood. De vijf gerstebroden betekenen de vijf boeken van Mozes, die naar de letter en de historische betekenis geïnterpreteerd, een grove spijs aan de gelovigen biedt. Fijner is echter de vis, spijs bij voorkeur van de vissers. Daarom betekenen zij de neerslag van de zoveel heerlijker leer des Zaligmakers. Er zijn twee vissen: zij betekenen de heilsverkondiging door Evangelisten en Apostelen.

Met beide, Oude en Nieuwe Testament, voedt de Heiland de zielen der gelovigen tot het leven, het eeuwige leven.

Als Jezus brood en vissen ontvangen heeft, doet hij de mensen nederzitten, en geeft daarmede ons een voorbeeld, ook het minste dat wij hebben met anderen te delen.

Er zijn vijfduizend mannen. Waarom telt de Evangelist de vrouwen en de kinderen niet mee? Naar het oudtestamentisch gebruik, Numeri 1 $^{2\text{ en }3}$, waar Mozes van God het bevel krijgt alle mannelijke personen van 20 jaar af te tellen. Het betekent ook dat geen verwijfde of kinderachtige, pueriele naturen aan het hemels maal zullen mogen deelnemen.

Dan bidt Jezus. Dat is een anthroprepes logos. Jezus bidt, niet omdat het voor hem nodig is. Hij wist wel wat hij doen zou, maar bad omdat hij zijn goddelijke souvereiniteit nog verborgen wilde houden.

Jezus geeft aan zijn discipelen opdracht het brood en de vissen te verdelen, en toont daarmee dat de hemelse spijs, ons bereid in de beide Testamenten, tot ons komt door de ambtsdragers der kerk.

En dezen zullen niet ledig uitgaan. Immers ze komen ieder met een korf vol terug nadat alle mensen verzadigd zijn. Indien wij maar een weinig bijdragen tot vermeerdering van Gods eer, zullen wij door hem met overvloedige genade beloond worden. Een goede, neergedrukte, geschudde, overlopende maat zal u in de schoot geworpen worden (Lukas 6^{38}). Die wetenschap moet ons opwekken tot barmhartigheid.

De Joden begrijpen het wonder niet en willen Jezus koning maken. De Joden in Jeruzalem verwerpen Jezus. De Joden buiten Jeruzalem miskennen hem. Terecht is dus het gehele Joodse volk verworpen.

Door te vluchten geeft Jezus ons allereerst een voorbeeld van alle wereldse eer te vluchten, ja de wereld te verachten. Jezus vlucht alleen op de berg. Dat betekent, dat Jezus nadat ook de heidenen in Hem de koning gezien hebben, ten hemel gestegen is. Niemand volgde Hem op die vlucht. Want, zegt de psalmist: „Wie zal beklimmen den berg des Heren?"

De discipelen varen alleen weg. Jezus wil hun een nog groter wonder tonen. Als het donker is komt Jezus tot Zijn discipelen, zoals hij ook tot ons wil komen als de wind der aanvechting blaast, of als wij ons van hem verwijderen door het verachten van Gods woord of het gehoor geven aan de zonde. Ook al is de geestelijke duisternis

nog zo groot, al dreigen wij te verzinken in de zee der wellusten, als wij Jezus in ons scheepje opnemen komt alles goed. De discipelen zijn al ver gekomen als Jezus komt. Ook wij moeten vaak lang strijden tegen de bekoring, voordat Jezus ons bevrijdt.

Zodra zij Jezus in het schip willen nemen is het schip ook op de plaats waar zij hebben willen landen. Zodra wij Jezus in onze moeilijkheden kennen, houden die moeilijkheden op moeilijkheden te zijn en staan wij op vaste grond. Christus betekent het einde van alle gevaar en de boven verwachting schone voltooiing van al ons werken, voor allen, die Hem aangenomen hebben (292.)

Jezus wandelt op zee. Zee betekent in de Heilige Schrift veelal de wereld. Daarom denkt Cyrillus daarbij aan de wederkomst van Christus, die voor een ieder de voltooiing van de levensreis zal betekenen. Daarom schrikken de discipelen. ,,Want als Hij komt ten tweeden male, zal d'aard van doodsschrik zijn vervuld''. Dan zal het schip der kerk landen in de veilige haven van het rijk der hemelen.

De volgende dag komen de mensen, die de discipelen zonder Jezus van wal hebben zien steken, verwonderd kijken en vragen: ,,Meester, hoe zijt gij hier gekomen?'' Jezus wijst hun terecht. Dat betekent dit, zegt Cyrillus: Als Jezus komt ten tweeden male, zullen er veel mensen komen, die hem ,,Heer, Heer'' zullen noemen en mooie woorden in de mond zullen nemen. Hen zal Jezus met harde woorden terechtwijzen. Ik ken u niet (Mattheüs 7[23, 24]).

Verder willen wij de exegese van Cyrillus niet vervolgen. Het zal u gegaan zijn alsof we een wandeling maakten door een exotische tuin, waarin wel enkele schone bloemen te bewonderen zijn, maar waarin we de meeste planten meer merkwaardig dan mooi vinden. Dit was de typisch Alexandrijnse exegese, die in de regel de allegorische wordt genoemd. Niet dat die wijze van exegese aan Alexandrië gebonden was. Reeds in de Egyptische oudheid komen wij deze wijze van uitleg tegen [1]), en ook de Griekse wijsgeren gebruikten deze methode, om de oude eerwaardige mythen, die ze niet prijs wilden geven, toch nog te redden. Als Homerus met zijn geschriften geen allegorie bedoeld heeft, is hij een goddeloos man geweest, schreef reeds Heraclitus [2]). Een heel systeem bouwden de Stoicijnen op. [3]) De goden waren de personificaties van natuurkrachten. Zeus, kwam van zèn, leven. In Dia hoorde men de prae-

---

[1]) Vgl. Gressmann in R.G.G. [2], s.v. Allegorie.

[2]) *παντα γαϱ ἠσεβησεν εἰ μηδεν ἠλληγοϱησεν* (sc. Homerus), I, [5].

[3]) Vgl. Paul Wendland, *Die hellenistisch-römische kultur* [2, 3], Tübingen 1912.

positie, die het scheppen aanduidt. Hera hing samen met Aër, de bovenlucht. Hades was aïdes, de benedenlucht. Echtbreuk en overspel der goden betekende niets anders dan bepaalde natuurverschijnselen of chemische processen.

Ook de Joden deden hieraan mee. Een heel duidelijk voorbeeld is het werk van Philo van Alexandrië, [1]) die het scheppingverhaal niet meer voor zijn rekening neemt, het daarom allegoriseert en er zijn eigen philosophie in terugvindt. Adam is de Nous, de geest. De dieren des velds zijn de hartstochten, die door de nous een naam krijgen en hem onderdaan zijn. Eva is beeld van het zinnelijke. Als de Geest (Adam) slaapt, ontwaken de zinnen. Uit het huwelijk van geest en waarneming ontstaat Kaïn (ktèsis), het bezit van de wereld.

Als een ander voorbeeld noem ik de verklaring van het gewaad des hogepriesters. Het schouderkleed is symbool van de hemel, de beide edelstenen zijn de beide halfronden, de twaalf namen der stammen van Israël zijn de twaalf tekens van de dierenriem. Het hyacint-kleurige onderkleed van de priester is de lucht; de bloesems (zo naar de LXX) de aarde; de granaatappels, het water; de belletjes, de harmonie der spheren.

Philo legde reeds regels voor de exegese vast, die deels aan de Joodse traditie (Haggada), deels aan de Stoa ontleend zijn en ten dele van hem zelf stammen. Volgens hem zijn er plaatsen in de Heilige Schrift, die alleen allegorische betekenis hebben.

Philo werkte ten tijde van Christus, in de stad waar de LXX, de bijbel der Hellenistische joden ontstaan was. Deze LXX werd ook de bijbel van de eerste Christenen, die deze aannamen naar de Alexandrijnse canon, dus met de deuterocanonici. De Christenen wilden in dit boek het Evangelie terugvinden, het Oude Testament was paidagogos eis Christon. En om dit te kunnen doen nam men reeds vroeg zijn toevlucht tot de allegorische methode. Reeds de brief van Barnabas, een geschrift uit het na-apostolische tijdvak, allegoriseert, en ziet in de vijf stenen, die David voor zijn slinger uit de bedding van de beek haalt, de vijf wonden van Christus aan het kruis.

Het hoogtepunt in deze ontwikkeling is Origenes, door Harnack de Christelijke Philo genoemd. In zijn tijd zijn ook de geschriften, die wij in het Nieuwe Testament samenvatten, op weg heilige schriften te worden, dus hetzelfde aanzien te genieten als de gewijde boeken

[1]) W. Bousset, *Jüdisch-christliches Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen 1915, S. 37.

van het Oude Testament. Ook in deze geschriften is dus niets zonder betekenis. Alles moet van Christus spreken. Irenaeus omschrijft deze richting zeer treffend met zijn zin: Nihil vacuum neque sine signo apud Deum. [1]) Niets is bij God zinledig of zonder betekenis.

Origenes neemt een drievoudige zin van de bijbelboeken aan: de somatische, letterlijke, historische betekenis, de psychische, de stichtelijke zin en de pneumatische, de geestelijke, werkelijke zin, die toegang geeft tot de ware kennis, de gnosis. Als er in de geschiedenis van de bruiloft in Kana wordt meegedeeld, dat er kruiken stonden, houdende elk twee of drie maten, dan ziet Origenes hierin een hermeneutiek. Elke tekst heeft twee of drie betekenissen. Indien er slechts twee betekenissen zijn, dan is de psychische en pneumatische betekenis. Het kan dus voorkomen, dat een schriftuurgedeelte geen letterlijke betekenis heeft. Origenes schrikt niet terug voor de these: Iemand die slechts de letterlijke, historische zin laat gelden, zou de Schrift kunnen laten liegen [2]) en de zin der Schriftuur verdraaien. De Heilige Schrift louter letterlijk willen uitleggen, is Judaïsme.

Toen wij U de drievoudige schriftzin noemden, voelden wij ook de achtergrond van dit alles. Het is de trichotomie van de mens in het lichaam, de ziel, die de hartstochten en de affekten omvat, en de geest, het wezenlijk deel van de mens, dat van God stamt, en reikhalst om naar God terug te keren. De Geest, die streeft naar de wereld van het waarlijk zijnde, en voor wie „alles Vergängliche nur ein Gleichnis" is. Hier bespeuren wij de invloed van de leermeester van Origenes, de neoplatonicus Plotinus.

Origenes is Christen, maar hij heeft een Platonistische wereldbeschouwing, die hij met het Christendom wil verzoenen. Om dat te kunnen doen grijpt hij naar de allegorische uitleg ook van het Nieuwe Testament. De meest radicale allegorese kunnen wij bij hem aantreffen. Op een voor ons waarlijk ontstellende wijze wordt met feiten, woorden en getallen gegoocheld. En het is goed dat Origenes ons in één van zijn homilieën [3]) verzekert, dat er opus, lacrimae en orationes nodig zijn om de juiste uitleg te vinden, anders zouden wij op het idee komen, dat het hier een spel is, want niet ten onrechte heeft men de allegorese eens bijbelse alchemie genoemd.

De andere grote mannen van Alexandrië hebben deze lijn voort-

---

[1]) *Adv. Haer.*, VI 21, 3. Vgl. Harnack, *Dg*, I, 571.

[2]) *ἐν σωματικῳ ὡς ἂν εἴποι τις ψευδει.*

[3]) *In Gen.*, VII, 6 (vgl. T.U., XLII, 3, S. 26).

gezet. Clemens heeft, wat zijn exegese betreft, volkomen de erfenis van Philo en Origenes aanvaard. En uit het hierboven over de exegese van Cyrillus meegedeelde blijkt overvloedig dat deze zijn afkomst niet verloochent. Maar de lijn gaat verder. Ook Augustinus houdt zich in één van zijn sermones met de boven behandelde pericope van het Johannes-Evangelie bezig [1]) Ook volgens Augustinus zijn de vijf broden de vijf boeken van Mozes. De 5000 mannen representeren het volk, dat onder de wet vergaderd was. De 12 korven met brokken zijn de Apostelen, vervuld van de resten der Wet. De twee vissen betekenen óf het gebod van de liefde tot God en de liefde tot de evennaaste, òf de twee volken der gelovigen uit de besnijdenis en uit de heidenen, òf de koninklijke en priesterlijke waardigheid van Christus. Keus te over!

Wij kunnen de lijn nog verder voortzetten: Gregorius van Nasianze verklaarde de liefde voor de letter een dekmantel voor goddeloosheid. [2]) Hieronymus spreekt ergens over de turpitudo litterae. De schamele letter!

Na het gehoorde, waarin wij getuigenissen brachten van de meest invloedrijke mannen uit de eerste eeuwen der kerk, kan het verwondering wekken, dat er daarnaast nog een andere richting bestond, dat de allegorische opvatting der Heilige Schrift niet alleenheersend was. Ter typering van deze richting willen wij zien hoe dezelfde pericope door Chrysostomus behandeld wordt. Chrysostomus behandelt dit gedeelte in een homilie, maar zijn homilie is evenzeer exegese als de commentaar van Cyrillus tegelijkertijd ook preek is. Chrysostomus motiveert het heengaan van Christus uit Jeruzalem met de christelijke gezindheid, die liever heengaat dan ruzie uit te lokken. De menigte volgt Jezus uit nieuwsgierigheid. Jezus gaat op de berg zitten in verband met het wonder dat hij wil gaan doen. Dat hij daar alleen zit met zijn discipelen is de fout van het volk, dat hem niet volgde. In het stijgen op de berg mogen wij ook zien dat wij de menigte en de drukte moeten ontvluchten. Wie goed wil bidden moet door niets afgeleid zijn. Daarom bad Jezus in de eenzaamheid en liet ons daarmee een voorbeeld na.

In het gesprek van Jezus met Zijn discipelen hebben we een kostbaar staaltje van goddelijke paedagogie. Jezus stelt de vraag aan Philippus omdat deze nog het meeste onderwijs nodig had. Jezus

[1]) *Sermo* CX (Apud Maur., V, 444).

[2]) *Or.*, XXXI, 3.

wil Philippus op het wonder voorbereiden. Een wonder, dat te onverwachts gebeurt, wordt spoedig vergeten. Daarom vraagt God aan Mozes bij het brandende braambos eerst: „Wat hebt ge in de hand?"

Jezus vraagt om te beproeven. Hoe dat te begrijpen is, leren wij uit de beproeving van Abraham. Daar ging het er niet om of Abraham gehoorzamen zou, ja of neen, want dat wist God reeds van te voren; maar Abraham, evenals nu Philippus, moest groeien in het geloof.

Andreas is verder voortgeschreden dan Philippus, maar begrijpt Jezus Christus toch nog niet helemaal. Hij dacht waarschijnlijk aan het wonder van de profeet Elizeus bij de vermeerdering der broden (2 Kon. 4^{42}) en komt daarom met de jongen met de gerstebroden en de vissen. Hier vraagt Chrysostomus ons, erop te letten, hoe eenvoudig die spijzen waren en wekt ons op tot soberheid.

Voordat de broden vermeerderd zijn, doet Jezus het volk nederzitten. Daarmee toont hij meer te zijn dan de profeet, die eerst het brood hebben moest, voordat hij de tafel voor de mensen kon aanrichten. Hier is God, die, naar het woord van Paulus, iets wat niet is, tot iets maakt (Rom. 4^{17}). Zoveel geloven de discipelen, dat ze zonder tegenwerping aan het zonderlinge bevel gehoor geven.

Waarom bidt Jezus, voordat hij de broden vermenigvuldigt? Bij het genezen van de verlamde, bij het opwekken van een dode en het stillen van de storm bidt Jezus niet. Waarom hier? Om ons te leren, dat wij voordat wij gaan eten God moeten danken. Jezus had niet nodig om te bidden, hij doet het uit neerbuigendheid tot ons. Tevens om te tonen, dat hij zijn wonderen niet als vijand van God verricht.

De discipelen krijgen opdracht om de overgelaten brokken in te zamelen om te tonen dat het mirakel niet op gezichtsbedrog of misleiding berustte. De discipelen mochten het brood uitdelen, omdat ook zij later uitdelers van Gods genadegiften zouden zijn.

De reactie van de massa toont hoe groot de liefde van de mens voor lekker eten is. Nu ze wel gegeten hebben, beseffen ze dat Jezus de profeet is. Nu denken de Joden niet meer eraan, dat Jezus de Sabbat geschonden heeft, nu wrokken ze niet meer, dat Jezus de wet niet in ere houdt. Ze hebben goed gegeten en willen daarom Jezus koning maken. Jezus vlucht en toont ons daarmee, dat wij ook de wereldse eer ontvluchten moeten. Jezus was niet groot door wereldse dingen, maar door wat Hij uit de hemel meedeelde. Zijn Rijk was niet van deze aarde.

Als Jezus zich teruggetrokken heeft blijven de discipelen alleen achter. Ze zoeken Jezus, maar als ze hem niet vinden, steken ze in zee. Ze hebben zolang gezocht en gewacht, dat het avond geworden is. Er steekt een heftige wind op. Jezus komt tot hen, om hen in hun droefheid te troosten. Hij heeft hen laten merken, hoe somber en gevaarlijk het voor hen is in zijn afwezigheid; thans troost hij hen en versterkt hen door het wonder van zijn wandelen op zee, dat voor hen alleen bestemd is. Jezus komt niet bij hen in het schip. Wel doet hij het schip veilig landen. Dit wonder is een ander wonder dan de wandeling op zee, door Mattheüs vermeld.

Het volk dat gespijzigd is, is intussen ook in Kapernaüm gekomen. Ze kunnen zich niet voorstellen, hoe Jezus daar gekomen is. Maar ze denken er niet meer over, Jezus koning te maken. Die bevlieging is alweer over. Chrysostomus vergelijkt dan Jezus' wandelen op zee met de doortocht der Israëlieten door de Rode Zee. Hier is een groter wonder, want de doortocht der Israëlieten berustte op het gebed van Mozes, Jezus handelt souverein. Daar splitsen zich de wateren, hier behoudt het water zijn natuur, maar draagt toch Jezus. Daarmee wordt het woord in Job 9^8 (LXX) vervuld. De Heer wandelt over de zee als op een weg!

De houding van het volk moet ons ertoe brengen, God niet alleen te danken voor zijn stoffelijke weldaden, maar bovenal voor de geestelijke goederen, die Hij ons verleent.

Met deze exegese hebben wij een terrein betreden dat ons veel bekender is. En na het gehoorde over de Alexandrijnse uitlegging doet het ons bijna vreemd aan een zoveel moderner uitlegging in dezelfde tijd te horen. Toch staat ook Chrysostomus midden in een bepaalde traditie, die van de Antiocheense Catechetenschool.

Antiochië was evenals Alexandrië een centrum van Hellenistische wetenschap. Maar in tegenstelling met laatstgenoemde plaats was Antiochië meer op Aristoteles georiënteerd en op de Stoa. Dit geldt natuurlijk inzoverre men dit kan zeggen in verband met het eklectische karakter van de eerste eeuwen der christelijke jaartelling. Zo verklaren wij echter het beste, dat van de tijd af dat wij gegevens hebben over de bestudering van de Bijbel in Antiochië, daar een zeer nuchter-verstandelijke beschouwing aan de dag treedt. Zag men in Alexandrië het Christendom als het grote mysterie, in Antiochië zag men het Christendom als openbaring. Men beziet het Christendom vanuit Christus en legt dientengevolge minder nadruk op

het Oude Testament. Zij beschouwen het Oude Testament als geïnspireerd. Chrysostomus zegt in zijn uitleg van de 115e Psalm: tou autou pneumatos hè kainè kai hè palaia, kai to auto pneuma to en ekeinoi phthengxamenos kai entautha elalèsen. Het Nieuwe Testament sluit aan bij het Oude, maar, zoals een leerling van Chrysostomus, Isidorus van Pelusium, verklaarde: polu tes deuteras to pros ten proteran diaphoron. Het is dwaasheid, in het Oude Testament naar Christus te zoeken of andere christelijke geloofswaarheden, tenzij bij de profeten, waar zij duidelijk profeteren. Andere plaatsen hebben naast de historische zin een typische (Izaäk geofferd, Jozef verkocht, Mozes enz.). Maar de typische zin heft nooit de historische op. Het aanstotelijke in het Oude Testament kan verdwijnen als men het in het juiste licht beschouwt.

Als stichters der Antiocheense richting in de exegese moeten Lucianus en Dorotheus genoemd worden, die in het begin van de vierde eeuw leefden. Lucianus bezorgde een nieuwe uitgave van de LXX en we mogen aannemen, dat hij zijn zorg ook aan de nieuwtestamentische tekst gewijd heeft. Groot in deze school was ook Diodorus van Tarsus, de leermeester van Chrysostomus, die in zijn commentaren heftig critiek leverde op de allegorische methode der Alexandrijnen. Naast hen noemen wij Flavianus en Meletius. Het belangrijkst is wel Theodoretus van Cyrus, wiens commentaren het meest doorwrocht zijn. Een uiterste exponent van de school van Antiochië is Theodorus van Mopsuestia, wiens rationalistische critiek van het Oude Testament 19de-eeuws aandoet. Naar het voorbeeld van Leontius verwierp Theodorus als apocryph: het boek Job, de brief aan Jacobus. De opschriften der psalmen zouden uit later tijd afkomstig zijn. Slechts drie psalmen hadden Messiaans karakter. Ook het Hooglied verwierp hij. De reactie der Kerk op de radicale denkbeelden van Theodorus van Mopsuestia was zo hevig, dat van zijn geschriften op exegetisch gebied vrijwel niets meer over is.

Maar de Antiocheense richting, bovenal ondersteund door de geweldige autoriteit van Johannes Chrysostomus, bleef bestaan, en is in de loop der eeuwen de heersende geworden. Hierbij kwamen vooral twee motieven naar voren, die wij bij Chrysostomus hebben aangetroffen: het psychologiserende en het moraliserende element. Het sterke theologische element, dat we eveneens bij Chrysostomus aantreffen, werd verwaarloosd. Men trachtte vooral de handelwijze van Jezus menselijk te begrijpen en er een zedelijke strekking in te zien. Beide motieven waren in de Antiocheense school aanwezig.

En het is niet toevallig dat juist in Antiochië de ariaanse en de nestoriaanse ketterij ontstaan zijn. De Arianen vermenselijkten Christus, de Nestorianen kwamen tot een deling van de persoon van Christus, doordat zij de Godmens Christus anders niet konden begrijpen.

Evenmin is het toevallig dat in Alexandrië de ketterij van het monophysitisme ingang vond, waarbij in Christus slechts één natuur aangenomen werd, wat Christus maakte tot een schijnwezen. Immers wij hebben bij hun exegese de indruk, dat het leven van Christus zuiver menselijk van geen betekenis was. Het is een mysterie, dat slechts zin heeft voor hem, die de diepere grond ervan doorschouwt. Belangrijker dan de persoon van Christus is de mededeling over zijn leven en de zin die dat verhaal heeft. Het kruis van Christus wordt daar van zijn betekenis beroofd.

Alexandrië en Antiochië

Beide richtingen bestaan nog zij het in gewijzigde vorm.[1]) Een typisch voorbeeld van moderne allegorese, waarbij de schrijver van mening is, dat de door hem erin gelegde verklaring de door de Evangelist bedoelde is, levert Johannes Jeremias in zijn Commentaar op het Evangelie naar Lucas (Chemnitz 1930). Een enkel voorbeeld: Zacchaeus (Luc. 19^4) klimt op een vijgeboom, sukomorean. Daardoor wordt hij getekend als een zondaar en als een dwaas. Immers volgens de Rabbijnen is de vijgeboom beeld van het zonde-bewustzijn en hier staat morea, wat moria moet betekenen, dwaasheid. In Luc. 1^{12} is de kribbe tegelijk beeld voor de wieg in het sterrebeeld van de kreeft, symbool der voorspelling.

Een ander voorbeeld van Alexandrijns aandoende exegese levert Barth, die in zijn preken de homilievorm weer toepast, en naar aanleiding van Matth. 14^{23}, waar (evenals in Joh. 6) wordt meegedeeld, dat Jezus alleen op een berg steeg, schrijft: „Jesus ist der, der

---

[1]) Vgl. J. Th. Ubbink, *Exegese van het Nieuwe Testament*, in Nwe Theol. Studiën, 1936, blz. 260.

Coccejus paste ten onzent de allegorische methode toe. Het Duitse piëtisme had de leer van de emphasis der Schriftwoorden, d.i. dat deze vaak meer bedoelen dan zij uitdrukken.

Lutz achtte in zijn Hermeneutiek van 1849 „den pneumatischen Stand des Auslegers" onmisbaar voor het juist verklaren van de Heilige Schrift.

K. Ziesche, *Ordnungen der Liebe*, *Anmerkungen zur hl. Schrift*, I, 1934: „Ring, Kleid und Kette des Königs (= Pharao, Gen. 41 : 42) bedeuten die göttl. Natur Jesu, Josephs ägyptische Gemahlin, stellt die Kirche dar, die er sich zunächst aus den Heidenvölkern gesammelt hat.

immer, der ganz und gar allein ist; er ist allein, ja, so allein, wie Gott allein ist."

In het algemeen heeft de dialectische theologie een voorkeur voor pneumatische exegese en gebruikt dit woord zonder bang te zijn voor de verschrikkelijke beelden, die het bij ons kan oproepen.

Wij mogen hierop niet verder ingaan. Bedoeling van dit laatste was alleen te tonen, dat ons onderwerp niet van louter historisch interesse was. Dat ook nu nog een Alexandrijnse en Antiocheense richting te onderkennen valt. De Alexandrijnse richting, die vanuit haar geloofsovertuiging de bijbeltekst meer wil laten zeggen dan zij letterlijk uitdrukt. De Antiocheense richting, die bij een zuiver menselijke geschiedbeschouwing blijft staan.

Zoals de Kerk in haar formulering van het christologisch dogma het Alexandrijnse en Antiocheense uiterste heeft vermeden, zo zal ook onze houding ten aanzien van beider exegetische methode moeten zijn.

Het behoeft geen betoog dat de allegorische wijze van uitleg van stukken, die niet als allegorie bedoeld zijn, uit de boze is, en op geen enkele wijze gebezigd mag worden.

Het moet evenzeer duidelijk zijn, dat de woorden in de bijbel een zgn. „Mehrwert" hebben, een rijkere en diepere inhoud, dan wij zuiver philologisch kunnen benaderen. Dat er de laatste tijd niet ten onrechte een theologisch probleem opgedoken is om het Messias-geheimenis, het vraagstuk waarin Jezus' Messiasschap bestaat en hoe hij dit openbaart. Dat de overtuiging baan breekt, dat wij met onze psychologiserende wijze van beschouwen te kort kunnen doen aan het eigene van de Christelijke boodschap ons in het Nieuwe Testament bewaard.

Kortom, wij mogen nooit vergeten dat het Nieuwe Testament niet slechts mededelingen bevat over het leven van Jezus, Zijn leer, en de interpretatie van die leer door de Apostelen, maar bovendien, in zijn geheel Euangelion is, Blijde Boodschap, die niet slechts rationeel benaderd mag worden, maar bovenal door het geloof. Dat de exegese niet slechts opus, werk en moeite vraagt, en van een bewogen gemoed misschien lacrimae, maar bovenal orationes, het gebed van de gelovige, die voor het Boek der Boeken neerknielt en bidt: „Spreek Heer, Uw dienaar hoort!"

DE NIEUWE UITGAVE VAN DE BRIEVEN VAN ALEXANDRE VINET[1])

DOOR

W. P. KEIJZER

Alphen aan de Rijn

Toen in 1882 de *Lettres d'Alexandre Vinet et de quelques-uns de ses correspondants* in twee delen uitkwamen, waren er 837 brieven van Vinet bekend. De toenmalige uitgevers, Charles Secrétan en Eugène Rambert, hadden daaruit een keuze gedaan van bijna 200. Daarna zijn er enige aparte publicaties verschenen van brieven van Vinet aan verschillende personen, zoals – ook in 1882 – de brieven aan (en enkele *van*) zijn vriend Isaäc Secrétan, en – in 1891 – die aan Lutteroth, de bekende Parijse Réveilman, uitgever van de *Semeur* waarin zoveel artikelen van Vinet verschenen zijn. Nu zijn al deze brieven, met vele andere, opnieuw zorgvuldig nagegaan, en vergeleken met de originelen of copieën.

Talrijke archieven (tot zelfs het archief in Zutphen, waar een, overigens weinig betekenend, briefje van Vinet bewaard wordt, een van de twee brieven van Vinet die in ons land aanwezig zijn) hebben daartoe hun bijdragen geleverd, Zwitserse en Franse; Engelse en Duitse worden niet genoemd, hoewel er in Duitsland en Engeland vermoedelijk toch wel brieven van Vinet zullen bestaan. Op deze wijze zijn 2245 brieven bij elkaar gebracht. [2]) Daar een dergelijke arbeid uit de aard der zaak een collectief karakter draagt, heeft de verzamelaar, Prof. Pierre Bovet, bescheidenheidshalve zijn naam niet laten afdrukken op de buitenkant van de vier delen. Dit neemt niet weg, dat het werk dat hij verricht heeft niet gering geweest is. Hij heeft, na het bijeenbrengen, de brieven moeten schiften, want het was onmogelijk, ze alle te publiceren. Als alle 2245 brieven afgedrukt waren, zouden ze minstens 15, wat men noemt kloeke, delen gevormd hebben volgens het *postface* achter in deel vier. Verder heeft hij van alle brieven, ook van de niet gepubliceerde, een kort

---

[1]) Alexandre Vinet, *Lettres*. Avec un Répertoire de toutes les lettres recueillies dans les Archives Vinet, par Pierre Bovet, Professeur honoraire de l'Université de Genève. Tome premier 1813--1828, Lausanne 1947. Tome deuxième 1828–1837, Lausanne 1948. Tome troisième 1837–1843, Lausanne 1949. Tome quatrième et dernier 1843–1847, Lausanne 1949. Elk deel bevat ongeveer 400 bladzijden. Deze uitgave is geschied onder de auspiciën van de in 1908 gestichte Société d'Edition Vinet.

[2]) Toen Prof. Bovet zijn arbeid begon, waren er 2000 brieven bekend.

overzicht van de inhoud gegeven, en in de derde plaats heeft hij 1000 noten toegevoegd.

Die noten zijn naar mijn smaak wel eens wat erg beknopt en bij sommige namen ontbreken ze. Zo trof mij, dat de doyen Curtat, die toch zo'n belangrijke rol in zijn tijd en ook in het leven van Vinet gespeeld heeft, het zonder noot moet doen. Louis Leresche, met Isaäc Secrétan behorende tot zijn meest speciale vrienden, komt er af met een nootje van nauwelijks één regeltje, van Malan wordt in een noot alleen een geschrift genoemd. Zo zou ik enige tijd kunnen doorgaan. Om zich goed te kunnen inleven in de gedachtenwereld van Vinet, is het toch wel gewenst iets te weten van de denkbeelden en omstandigheden van degenen over wie en aan wie hij schrijft.

Ook komt het mij voor, dat voor een goed begrijpen van de brieven meer noten moesten toegevoegd zijn, ter verduidelijking van toespelingen op de commentaren bij contemporaine toestanden en gebeurtenissen. Prof. Bovet schijnt bij de lezer een uitgebreide kennis van de Zwitserse geschiedenis en kerkgeschiedenis te veronderstellen. Tegelijk met deze uitgave had ik enige delen van de *Correspondance générale de Sainte-Beuve* door Jean Bonnerot in huis. Als men deze beide uitgaven vergelijkt, valt het verschil in annotatie sterk op.

Alvorens over te gaan tot een bespreking van de brieven zelf, nog iets over het Avertissement, dat aan de uitgave voorafgaat. Prof. Bovet geeft hierin een kort overzicht van de voorgeschiedenis van deze publicatie. Daarna vertelt hij, hoe hij te werk gegaan is. Zoals hierboven reeds is opgmerkt, moest een keus gedaan worden uit ruim 2000 brieven. De leidende gedachte is geweest, alles op te nemen, wat er toe bijdraagt, Vinet beter te doen leren kennen; zijn doen en laten, zijn publicaties, de wijze waarop hij op de gebeurtenissen van zijn tijd gereageerd heeft, zijn beoordeling van wat hij ziet en leest.

Deze maatstaf aanleggend, vervielen verschillende onbetekende briefjes, en verschillende brieven, die vooral betrekking hadden op anderen, zoals aanbevelingsbrieven e.d., ook de talrijke verbeteringen en toevoegingen voor de artikelen, die Vinet deed volgen op de brieven, die hij naar *Semeur* zond.

Dan zijn weggelaten brieven, gezonden aan verschillende personen op dezelfde data, betrekking hebbend op dezelfde feiten. Uit dergelijke brieven met ongeveer dezelfde inhoud is een keuze gedaan.

Verder zijn vervallen brieven, die van belang zijn voor de geschiedenis van de geschriften van Vinet en reeds opgenomen zijn in de voor-

berichten van dezelfde uitgave. Een bezwaar hieraan verbonden is, dat niet ieder alle delen van deze uitgave tot zijn beschikking heeft.

Tenslotte zijn weggelaten vrij talrijke fragmenten uit de overgebleven brieven: de (helaas veelvuldige) mededelingen over zijn zwakke gezondheid, groeten, opdrachten, e.d. Ook in de brieven ingelaste gedichten zijn weggelaten, omdat deze elders verzameld zijn.

Een keuze is uiteraard altijd subjectief. Nu en dan vraagt men zich af: Waarom deze brief wel opgenomen en die andere niet, maar dit is onvermijdelijk.

Bij deze besnoeiïngen heeft echter nooit voorgezeten de gedachte, om Vinet zoveel mogelijk mooier en groter te doen schijnen, dan hij is.

Ook de taal is niet veranderd en enkele uitdrukkingen, die vroegere uitgevers hadden menen te moeten „verbeteren", zijn weer hersteld.

Terecht haalt Prof. Bovet de woorden aan, die Vinet in zijn *Agenda* van 1834 neerschreef en die als motto voor deze uitgave zouden kunnen gelden: „Men heeft gezegd, dat het verkeerd is, alle paperassen van een groot man uit te geven. Maar dat kan mij niet schelen. Ik zoek hem overal waar hij is. En zal ik hem minder in zijn brieven vinden dan in zijn andere geschriften? Zijn roem lijdt door deze publicatie? Nogmaals: dat kan mij niet schelen. Ik heb niets te maken met zijn roem. Ik wil hèm kennen, en door hem de mensen."

Welnu, als men deze brieven leest, leert men inderdaad Vinet kennen zoals hij is, en ieder die zich voor hem interesseert, zal zich verheugen over deze goedverzorgde uitgave.

Inhoud van de brieven

Het is niet mogelijk in een tijdschriftartikel alle onderwerpen, die in deze brieven behandeld worden, de revue te laten passeren. Aan het eind van het vierde deel geeft Prof. Bovet overigens een index van de belangrijkste onderwerpen. Daar worden ongeveer 450 opgenoemd met verwijzing naar de brieven, waar ze voorkomen. Zo leest men bijvoorbeeld onder de (willekeurig gekozen) letter S de volgende: sabbat, sabbatistes, sainteté de Dieu, Saint-Esprit, salut et condamnation, (rencontres des) samedis, satisfaction, scepticisme, sceptique, sciences sociales (nécessaires aux étudiants en théologie), seconde venue du Christ, sectaires, séparation, séparatistes, sermons (de Vinet), service de Dieu, service étranger, silence, simples, simplicité et recherche, sincère, sincérité, sites, sociable,

social, socialiste, société, solidarité, solitaire, somnambules, souffrance, souveraineté du peuple, stoïcien, substitution, suicide, suites („Ce ne sont nullement les suites qui rendent nos actions bonnes ou mauvaises”), supériorités, symbole, sympathie.

Zoals uit deze opsomming blijkt, liggen deze onderwerpen veelal op het gebied van de godsdienst in ruime zin genomen. Daarop volgen die van politieke en sociale aard. Literaire kwesties nemen in de brieven weinig plaats in, minder plaats dan men op grond van Vinet's letterkundige werkzaamheid zou verwachten. Ook het aantal letterkundigen, met wie Vinet gecorrespondeerd heeft, is betrekkelijk gering. Het zijn Sainte-Beuve (6 brieven), Chateaubriand (2 brieven), Béranger (1 brief), Töpffer [1]) (13 brieven), en dan de tegenwoordig zo goed als vergeten schrijvers Soumet (1 brief), Souvestre (15 brieven), Turquety (1 brief), en Guttinguer (3 brieven). Samen dus 42 brieven van de 2245.

Nu ik toch bezig ben namen van „destinataires” te noemen, als we deze uitgave vergelijken met die van 1882, treft het ons, dat nu verscheidene brieven aan familieleden: vader, zuster, zoon, en vooral mevrouw Vinet, opgenomen zijn. Passages daaruit had Rambert al mogen opnemen in zijn bekende werk over Vinet [2]), maar voor meer intieme of voor mevrouw Vinet al te prijzende gedeelten, had deze laatste hem geen toestemming gegeven. Dat bezwaar gold niet meer voor de huidige uitgever. Het behoeft hier niet gezegd te worden hoe waardevol deze toevoeging is.

Verreweg de meeste brieven zijn gericht aan Lutteroth, namelijk bijna 300. De meeste daarvan waren nog niet eerder geciteerd of afgedrukt. Edmond de Pressensé had er verschillende aanhalingen uit gedaan [3]), Rambert eveneens, maar in de uitgave van 1882 vindt men maar één brief aan Lutteroth. Ook hier dus een aanzienlijke verrijking. Het beeld van Vinet wordt door deze toevoeging duidelijker: men ziet er door, welk een belangrijke rol de *Semeur* in zijn leven gespeeld heeft. De medewerking aan dit tijdschrift is zijn liefste bezigheid geweest.

Op de brieven aan Lutteroth volgen in aantal die welke hij gericht heeft aan de hoogleraar en politicus Charles Monnard en aan zijn jeugdvriend Louis Leresche (beide ongeveer 175).

Overigens bepaalt natuurlijk het aantal brieven dat aan een zeker

---

[1]) Töpffer is de schepper van de figuur van Prikkebeen.

[2]) E. Rambert, *Alexandre Vinet*, Lausanne, 1930 (vijfde druk).

[3]) In zijn *Alexandre Vinet d'après sa correspondance inédite avec Henri Lutteroth*, Paris 1891.

persoon gericht is, niet de wezenlijke waarde er van: de brieven aan Erskine zijn voor de kennis van Vinet's denkbeelden van zeer grote betekenis, ondanks hun geringe aantal; ze zijn dan ook door Prof. Bovet alle zes in de tekst afgedrukt.

Wat ons Nederlanders interesseert, is dat onder de geadresseerden maar één landgenoot voorkomt, namelijk Groen van Prinsterer. Zijn brief wordt alleen in het Répertoire vermeld. [1]) Nederland schijnt in de gedachten van Vinet slechts zeer weinig plaats ingenomen te hebben. Alleen de namen Ver Huel en Groen van Prinsterer worden in de brieven genoemd, de laatste éénmaal.

In het eerste deel maken we kennis met Vinet als student in Lausanne, als ongetrouwd leraar in Bazel, als jeugdig echtgenoot en vader.

Reeds in de eerste brieven kunnen we de symptomen opmerken van zijn neiging tot zwaarmoedigheid, van zijn voortdurend streven naar levensheiliging, gepaard met een ziekelijke zucht naar zelfanalyse en zelfkritiek, en van zijn besluiteloosheid en gemis aan zelfvertrouwen, welke hem zijn gehele leven gekenmerkt hebben, al moet hier aan toegevoegd worden dat de brieven uit de latere perioden een veel krachtiger en steviger indruk maken, wat ook in de forsere stijl duidelijk tot uitdrukking komt. De brieven aan Louis Leresche zijn in een luchtiger toon geschreven. [2])

Om de lezer enig idee te geven van de inhoud van dit eerste deel laat ik hier enkele citaten volgen.

Eerst een aanhaling die een indruk geeft van zijn drang naar zelfontleding, ontleend aan een brief van 1816 [3]) en gericht aan zijn verloofde:

„Vous avez bien plus de vertu que moi; je vous assure que vous seriez forcée d'en convenir si vous me connaissiez davantage, si vous pouviez me voir à tous les instants de ma vie. Vous verriez un être faible, chancelant dans ses principes, dans ses actions, dans ses goûts, «un être qui se plie au mal comme la cire se prête à la main qui la manie«; formant une résolution aujourd'hui et l'oubliant

---

[1]) De volledige tekst is afgedrukt in mijn *Vinet en Hollande* (1941), p. 175, een verkleind facsimile vindt men in mijn *Alexandre Rodolphe Vinet*, Amsterdam, z. j., bladz. 236.

[2]) Met Louis Leresche en met Isaäc Secrétan, de Haagse predikant die een zo belangrijke plaats ingenomen heeft in het leven van Groen van Prinsterer en andere Nederlandse Réveilmannen, is Vinet zijn gehele leven door innige vriendschapsbanden verbonden geweest.

[3]) Nadere datering ontbreekt.

demain, se donnant un long tourment sur de simples idées, sur des choses de spéculation, et ne sachant pas mettre un terme à ses plus folles inquiétudes, sans ordre dans la tête, sans méthode dans la conduite, en un mot sans caractère et sans fermeté, et qui, s'il n'avait quelque refuge dans la religion serait l'homme le plus triste du monde. Je suis encore bien peu instruit dans les sublimes beautés et dans les ressources de la religion; mais il me semble que plus je vais en avant, plus je réfléchis de *sens rassis* sur ces objets, et plus je me sens fortifié et raffermi. Mais mon caractère prédomine constamment, et je fais toujours le mal que je ne voudrais pas, sans pouvoir faire le bien que je voudrais". [1])

Dat Vinet zelf zeer wel de gevaren van deze zelfanalyse gezien heeft, moge blijken uit een citaat ontleend aan een brief aan zijn verloofde, gedateerd 19 Augustus 1819. [2])

„Vous me félicitez de me connaître moi-même, mais qu'est-ce que j'y gagne? Heureux l'homme qui au lieu de s'analyser obéit franchement au mouvement de la nature qui ne fait point de son caractère l'objet d'une étude *oiseuse* mais plutôt l'instrument *actif* du bien et de la vertu, et *qui ne perd point dans un indiscret examen de ce qu'il est, la naïveté de sa pensée et l'originalité de son esprit*" [3]).

Dikwijls treffen ons ook uitingen van zwaarmoedigheid, ja van levensmoeheid en toespelingen op zijn steeds wankele gezondheid, zijn geprikkeldheid en oververmoeidheid, die hem een geregelde arbeid onmogelijk maken.

Tegenover deze zwaarmoedige brieven staan enkele opgewekte, soms nog jongensachtige of studentikoze brieven, vooral die gericht tot zijn vriend Louis Leresche. Aardig is b.v. de beschrijving die hij van de inwoners van Bazel geeft. De dames aldaar vertonen zich weinig op straat, ze bespieden de voorbijgangers in hun spionnetjes.

Die eerste kennismaking met de Bazelse bevolking is Vinet niet meegevallen. De mensen zijn koel en afgemeten, klaagt hij; ja, op pagina 61 van *Lettres I* spreekt hij zelfs van de „*esprit étroit et égoïste* de Bâle". Omgang heeft de jonge leraar in het begin niet. Geen wonder dat hij 21 Oct. 1817 aan Leresche schrijft: „Cette ville est triste et ennuyeuse au suprême degré". [4]) Maar in dezelfde brief waaraan deze zin ontleend is, lezen we dat hij toch reeds enige vrienden gemaakt heeft.

---

[1]) *Lettres* I, p. 7.
[2]) *Lettres* I, p. 77.
[3]) Cursivering van mij. [4]) *Lettres* I, p. 31.

Zijn werk op het gymnasium en het paedagogium (tussenvorm tussen gymnasium en universiteit) bevalt hem goed. Van het begin af is er een goede verhouding tussen hem en zijn leerlingen. Geen wonder bij een leraar die zich, zoals hij zelf schrijft, laat leiden door *bienveillance* en *dignité*.

Aan de eenzaamheid van Vinet in Bazel is spoedig een einde gekomen door zijn huwelijk met zijn nichtje Sophie de la Rottaz. Dit huwelijk is zeer gelukkig geweest. Er is tussen hen beiden een verhouding geweest die Vinet zelf eens in een brief heeft gekenschetst met de woorden *confiance entière et transparente*.

De godsdienstige opvattingen van Vinet zijn in de eerste jaren nog vrij vaag en maken een 18e-eeuwse indruk. *De* godsdienst en *de deugd* maken de mens gelukkig, overdrijving en „dweepzucht" keurt hij ten zeerste af, de „methodisten" in Bazel betitelt hij in een brief aan Lereche van 27 Sept. 1820 als „rondreizende gekken". In het opkomend Réveil ziet hij een Engels verschijnsel en in dezelfde brief geeft hij een caricaturale beschrijving van de denkbeelden en gedragingen van de „Mômiers". Evenzo in een brief van 6 Maart 1821.

Enige maanden later is zijn oordeel iets milder geworden, al meent hij toch nog te moeten vaststellen, dat de „secte" wel spoedig zal verdwijnen.

Zijn opvattingen in die dagen worden nog geheel bepaald door die van zijn vader. Geen wonder dat hij volkomen verbijsterd is als deze sterft: Le ressort de ma vie est comme rompu, je suis désorienté dans la vie" [1]), etc.

Maar spoedig begint er iets te gisten. In een brief aan Leresche van 27 Nov. 1822 ziet men dat er iets aan het veranderen is, en in de vaak geciteerde brief, alweer aan Leresche, van 19 Dec. 1823, lezen we de beschrijving van de verandering die er in hem plaats gehad heeft, vooral ook door de ziekte die hij heeft doorgemaakt. Zijn oordeel over de Réveilmannen verandert. Hij krijgt waardering voor hun „religion en action". Hij begint afstand te nemen van zijn oud-leermeester Curtat, die hem nu al te zeer man-van-het-juiste-midden is. Later wordt die afstand nog groter. Curtat was ook, evenals de vader van Vinet aanhanger van de Staatskerkgedachte, en Vinet had op hun gezag dezelfde opvattingen gekoesterd. Langzamerhand beginnen ook deze gevoelens zich te wijzigen.

---

[1]) *Lettres* I, p. 151.

Men ziet de eerste aanwijzingen van een veranderde gedachte in de brief van 8 Febr. 1824 aan Leresche. De Ver. Staten komen hier het eerst voor als voorbeeld en model, wegens de daar heersende geloofsvrijheid en – gevolg daarvan – bloeiend geloofsleven. „Jamais ces idées ne s'étaient présentées à mon esprit; je n'avais même jamais pensé que la question de la religion de l'Etat, tant débattue en France, pût être négativement résolue par un chrétien".

Ook andere geliefde en kenmerkende denkbeelden van Vinet ziet men langzamerhand verschijnen, zo b.v. het verband tussen dogma en moraal, de gedachte van de „menselijkheid" van het Evangelie, dat het Evangelie de menselijke betrekkingen niet veroordeelt (proscrit) maar heiligt, enz.

Wat mij het meest getroffen heeft bij het lezen van deze brieven is de steeds grotere waarde, die het gebed voor Vinet krijgt. Telkens blijkt uit zijn brieven dat hij al zijn handelingen, als voor Gods oog, biddend verricht.

Het innige geloofs- en gebedsleven van Vinet maakt dat hij ook uitnemend geschikt is anderen te leiden en te helpen. Hij geeft die leiding door zich naast of beneden hem of haar te plaatsen die hem om raad en hulp vraagt. Deze „*lettres de direction*" komen voor het overgrote deel voor in de beide laatste delen.

Het tweede deel is wel zeer belangrijk. In de eerste plaats omdat het ons een duidelijk beeld geeft van de ontwikkeling van Vinet. Zijn geloof wordt vaster en dieper, zijn theologische opvattingen meer belijnd. Hij distancieert zich van De Wette en ander „néologues", maar ook van Curtat, die toch geen nieuwlichter was.

In de tweede plaats is dit deel interessant, omdat we kennis maken met Vinet's politieke denkbeelden. Vinet heeft zich in hoge mate geïnteresseerd voor de Juli-revolutie, die het regiem van Karel X ten val bracht. Hij heeft gehoopt dat deze omwenteling de overwinning van de vrijheid zou geven. Vrijheid was immers het levenswoord van Vinet. [1]) De eerste reacties in zijn brieven zijn dan ook geestdriftig. Maar weldra ziet men teleurstelling opkomen. Steeds geringer wordt zijn vertrouwen in het souvereine volk en de politieke leidslieden: „Tout le monde parle de *droits*, très peu parlent de *devoirs*; la souveraineté du peuple est proclamée, on ne dit mot de la souveraineté de Dieu" [2]).

---

[1]) Een belangwekkend boek is Otto Erich Strasser, *Vinet. Sein Kampf um ein Leben der Freiheit.* z. d. (1946). [2]) Tweede deel, p. 84–85.

In dit deel zien we ook Vinet als Réveilman. Wel heeft hij kritiek op de opwekking, hij verwijt haar o.a. „esclavage de la lettre”, maar ook in hem brandt het apostolisch vuur, dat zo kenmerkend is geweest voor de mannen van het Réveil. Ook Vinet evangeliseert, en steunt evangelisatiearbeid. Hij hoopt op de bekering van mannen als Chateaubriand en Victor Hugo, en tracht deze en andere schrijvers, als Töpffer, op te heffen en in dienst te stellen van het Koninkrijk Gods. Hij probeert de christelijke elementen die hij bij een Töpffer waarneemt te versterken en tevens de rijkdom van het Evangelie aan hen te tonen. Dit is de aan Vinet eigene wijze van evangeliseren. In dat licht moet ook zijn medewerking aan de *Semeur* gezien worden. Herhaaldelijk leest men in de brieven aan Lutteroth, dat de medewerking aan dit blad zijn liefste bezigheid is.

In dit deel lezen we ook van de verschillende roepstemmen die tot Vinet gekomen zijn uit andere plaatsen: Parijs, Montauban, Frankfort, enz. Elk aanbod is voor Vinet aanleiding geweest tot pijnlijk zelfonderzoek, tot klachten over zijn onwetendheid, gebrek aan geloof, die de lezer verdrietig stemmen. Na „trois mois d'angoisse et de déchirement” volgt hij de roepstem van de Universiteit van Lausanne. 20 Sept. 1837 verlaat hij Bazal voorgoed.

Het verwondert ons niet – Vinet kennende – dat hij weldra gekweld wordt door de vraag: Heb ik er goed aan gedaan Bazel te verlaten? Nog in 1839, twee volle jaren later, schrijft hij aan zijn zuster: „Je suis bien sûr maintenant d'avoir eu tort de quitter Bâle ou plutôt de changer de place”. [1])

Bij zijn gevoel van minderwaardigheid en onwetendheid voegen zich nog andere bezwaren. De gedachte dat hij, die in de scheiding van Kerk en Staat de enig juiste oplossing van het probleem zag, toch door zijn ambt aan de nationale kerk verbonden was, begon hem steeds meer te bezwaren. Hij wil zijn functie neerleggen: „J'échangerai une existence assurée contre une existence précaire, mais *je serai dans le vrai*”, schrijft hij in dezelfde brief. Prachtig is het P.S. dat mevrouw Vinet hier bij plaatst, maar da ik hier wegens plaatsgebrek niet kan opnemen.

Belangwekkend zijn vooral in deze beide laatste delen de „lettres de direction”, waaruit men hele fragmenten zou willen citeren. Een voorbeeld van zulk een brief is die aan Henri Guillet van 25 Oct. 1840, waarin een prachtig gedeelte over het gebed: „Il ne faut point parler de Dieu sans parler à Dieu, enz. [2]) Ook die aan Charles

[1]) Derde deel, p. 136. [2]) Derde deel, p. 203–204.

Secrétan, van 2 Sept. 1837, waarin hij zijn jonge vriend o.a. waarschuwt tegen „lectures qui bercent l'imagination", en tegen „le vague dans vos lectures". [1])

Die afkeer van wat zwevend is, verklaart ook Vinet's voorkeur voor de Franse klassieken, hoewel hij zeker niet ongevoelig was voor de woordkunst van de romantici. Een belangwekkende brief hierover is die aan Mademoiselle Legrand, die men op pag. 113 en 114 van het derde deel vindt.

De brieven in het vierde deel geven een weerspiegeling van vier veelbewogen jaren van revolutie, godsdienstvervolgingen, afzetting en stichting van de Vrije Kerk, waarbij Vinet zo'n belangrijke rol gespeeld heeft. De gebeurtenissen zelf laat ik hier rusten, men kan ze uitvoerig vinden in de biographie van Rambert.

Belangwekkend zijn zeker ook de brieven waarin Vinet zich uitspreekt over het Rooms-Katholicisme, over Mariaverering vooral. In weerwil van al zijn ruimheid van geest en hoffelijkheid, waarvan b.v. zijn brief aan Chateaubriand 10 Juni 1844 getuigt, kan hij aan de andere kant vlijmscherp zijn. Zo b.v. noemt hij het Katholicisme „ce grand établissement d'armortissement des consciences" [2]) ir een brief van 31 Aug. 1837, aan Lutteroth, zo lezen we in een andere brief, van 13 Juli 1844: „Le catholicisme n'est pas chrétien; mais il y a beaucoup de bons chrétiens parmi les catholiques [3]). Over de Mariaverering, schrijft hij, dat zij meer en meer de dienst van Christus verdringt en dat Bossuet, Bourdaloue en anderen de enorme ontwikkeling er van met ontzetting zouden zien, en dat zij, met de heiligenverering, de mensheid terugvoert naar het veelgodendom.

De laatste brief waarvan het Répertoire melding maakt, is gedateerd van 30 April 1847, en is gericht aan zijn vriend Agénor de Gasparin, en heeft als P.S., geschreven door mevrouw Vinet: „Peut-être avez-vous recu la dernière lettre d'un homme qui vous estime et vous aime tout particuliérement. Je le recommande et nous tous à vos prières".

Zo eindigen deze brieven op zuivere wijze: het laatste waaraan wij herinnerd worden, zijn zijn liefde voor zijn vrienden, zijn nederigheid en de kracht van zijn leven: het gebed.

Vier dagen daarna, 4 Mei 1847, stierf hij, bijna 50 jaar oud, te Clarens.

---

[1]) Derde deel, p. 36. [2]) Derde deel, p. 176. [3]) Vierde deel p. 39.

CRITISCHE BESPREKING VAN ENIGE ZENDINGSMOTIEVEN[1])

DOOR

E. Jansen Schoonhoven

Oegstgeest

Het begin van de moderne zending dateert men gewoonlijk in het jaar 1705, toen twee Duitse theologen uit de school van A. H. Francke zich beschikbaar stelden voor zendingsarbeid in de Deense koloniën, die koning Frederik IV daar beginnen wilde. In 1732 volgt dan het merkwaardige moment van de uitzending der eerste twee zendelingen der Herrnhutter Broedergemeente. Uit deze nederige aanvangen is een wereldomspannende arbeid gegroeid, waarin duizenden theologen en evangelisten, medici en verpleegsters, onderwijzers, leraars en zelfs hoogleraren, landbouwkundigen en sociale werkers hun taak vinden, een arbeid, die in stand gehouden wordt door de vrijwillige giften van millioenen leden der christelijke kerken in Europa en Amerika.

Waar dit werk in deze twee en een halve eeuw zo zeer dynamisch is gebleken, is het van belang na te gaan, welke motieven hierachter stuwden en in hoeverre deze motieven vanuit het Evangelie als rechtmatig erkend moeten worden. Niet alleen heeft dit zin, omdat van meer dan een zijde het recht en de zuiverheid der hier werkzame motieven in twijfel zijn getrokken; het behoort ook tot de noodzakelijke zelfcritiek der christelijke kerk en harer leden.[2])

Onder de motieven, die hier werkzaam waren en zijn, noem ik allereerst het *medelijden*. De aanleiding tot de uitzending der eerste Herrnhutter zendelingen was, dat Von Zinzendorf, ter gelegenheid van de kroning van Christiaan VI in Kopenhagen vertoevend, en zijn begeleiders uit de Broedergemeente in aanraking kwamen met de gewezen negerslaaf Anton van het West-Indische eiland St. Thomas en van hem aangrijpende dingen hoorden over de ellende, waarin de negerslaven op dat eiland leefden. Medelijden met deze mensen heeft er zeker toe medegewerkt de Broedergemeente het besluit

---

[1]) College gehouden tijdens de Diësviering 1951 der Leidse Universiteit (enigszins uitgebreid).

[2]) Vgl. H. Dürr, *Die Reinigung der Missions-motive*. Art. in *Evang. Missions-Magazin* van Jan. '51, dat wij eerst na afsluiting van dit artikel onder ogen kwam.

te doen nemen, daarheen enkele van haar leden als zendelingen uit te zenden. In de verdere ontwikkeling der moderne zending komen wij dit motief telkens tegen. In het bijzonder speelt het een grote rol in de binnenlandse propaganda voor het zendingswerk. En juist hier geeft het aanleiding tot critiek. Menigeen wendt zich geërgerd af van een beweging, die het voornamelijk schijnt te moeten hebben van het opwekken van medelijden met ,,die arme heidenen''. Het heidendom wordt met de zwartste kleuren geschilderd, zodat vele eenvoudige gemeenteleden nog altijd menen, dat er in Azië alleen ,,wilden'' wonen, beklagenswaardige, voortdurend door vrees opgejaagde en in geestelijke en lichamelijke ellende gezonken wezens. Hiertegenover doet het weldadig aan, bij Karl Heim, overigens een warm vriend van de zending, te lezen: ,,Es ist möglich, dass Buddhisten vielfach glücklicher und harmonischer leben und ruhiger sterben als manche Christen'' [1]; wat hier van Boeddhisten gezegd wordt, kan tot belijders van andere godsdiensten worden uitgebreid.

De fout van deze zendingspropaganda is, dat zij enerzijds speculeert op de sentimentaliteit, anderzijds op het superioriteitsbesef van het blanke ras. Dit laatste zal dan ook wel de reden zijn, dat bewuste Aziaten zich aan deze zendingspropaganda stoten. Medelijden in de zin van sentimentaliteit en neerbuigendheid is zeker geen wettig zendingsmotief. Anders wordt het echter, wanneer wij het woord vervangen door het Bijbelse: ontferming.

Wanneer er in de beweging der moderne zending iets leefde van Jezus, die met ontferming bewogen werd over de schare, omdat zij waren als schapen die geen herder hebben (Marc. 6 : 34), ligt dit op een geheel ander vlak. William Carey, de Engelse schoenmaker, die een der geniaalste zendelingen werd, schreef in zijn ,,Enquiry into the obligations of Christians to use means for the conversion of the Heathen'', verschenen in 1792: ,,Pity, humanity and much more Christianity call loudly for every possible exertion to introduce the gospel amongst them'' [2]. Deze trits: ,,pity, humanity and much more Christianity'' geeft aan, welke wezenlijk evangelische motieven hier werkzaam waren. De ,,pity'' moet verstaan worden vanuit de ,,humanity'' en deze vanuit ,,Christianity''. Daarom trokken de Herrnhutter-zendelingen ten koste van ongelooflijk grote

[1]) K. Heim, *Mystik oder Versöhnung. Unsere Verpflichtung zur Weltmission.* Furche Verlag, Berlin o. J., S. 21.

[2]) William Carey, *Enquiry into the obligations of Christians etc.* Herdruk, Londen 1891, p. 13.

moeilijkheden en ontberingen naar de negerslaven van West-Indië, naar de meest ongecultiveerde volken, naar de verworpenen der aarde, omdat zij in hen *mensen* zagen, en omdat zij om Christus' wil met ontferming over hen bewogen waren.

Het medelijden als zendingsmotief had dikwijls een „metaphysische" oriëntatie. Het betrof niet slechts de lichamelijke en psychische nood, waarin mensen hier op aarde leefden, maar ook het gevaar waarin zij verkeerden om voor eeuwig verloren te gaan. Hoe hebben wij dit te beoordelen? De onder het orthodoxe kerkvolk wijdverbreide mening, dat alle mensen en volken, die Christus niet kennen, verloren zullen gaan, is in strijd met de Paulinische stelregel: *μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται* [1]). Door een dergelijke mening gaan wij onze menselijke bevoegdheid ver te boven. De Schrift waarschuwt op de ernstigste wijze, dat zij die zich tegen het Evangelie „existentieel" en blijvend verzetten, moeten rekenen met de vreselijke mogelijkheid van verworpen te zullen worden van Gods aangezicht. [2]) Maar over het eeuwig lot dergenen, die van Christus niet gehoord hebben, vinden wij in de Schrift geen duidelijke leer. In tegenstelling met de bovengenoemde mening staat zelfs, dat de Schrift tal van vingerwijzingen bevat, dat Gods barmhartigheid ook de heidenen omvat. [3]) In een andere zin evenwel ligt in de vrees voor de „toekomende toorn" wel degelijk een wettig zendingsmotief, n.l. in die zin, dat het wezen van het menszijn bestaat in een verantwoordelijkheid tegenover de eeuwigheid, tegenover God, en dat allen die hiervan niet weten, langs hun eigenlijke bestemming heenleven. In deze zin zegt een Amerikaans zendeling, Nels F. S. Ferré terecht: „Heaven and Hell are the large dimensions of the missionary's motives and message. The struggle of Christian missions is still a struggle for souls". [4]) Bij Paulus, het grote voorbeeld voor de zending, speelt dit motief zeer zeker een belangrijke rol. [5])

In de zending der Gereformeerde Kerken in Nederland wordt sterk de nadruk gelegd op de *gehoorzaamheid* als zendingsmotief,

---

[1]) I Cor. 4 : 6.

[2]) II Thes. 1 : 8v, vgl. Rom. 2 : 8, Matth. 7 : 21–23, 25 : 41–46.

[3]) B.v. Gen. 4 : 15 (Kaïn), II Kon. 5 : 17–19 (Naäman), Matth. 11 : 20–24, Luc. 23 : 34, Rom. 2 : 11–16.

[4]) Nels F. S. Ferré, *Fear, duty and love as ultimate motives for christian missions*, art. in *The International Review of Missions* (*I.R.M.*) Oct. 1948, p. 401.

[5]) B.v. II Cor. 5 : 11, I Thes. 1 : 10, Hand. 17 : 31.

gehoorzaamheid aan het „zendingsbevel" van Christus, dit in welbewuste tegenstelling tot de sentimentele ontaarding van het motief van het medelijden in de piëtistische zending. Dr Abr. Kuyper heeft op het Zendingscongres der Gereformeerde Kerken te Amsterdam in 1890 kort en bondig gezegd: „Drijfveer tot de zending zij gehoorzaamheid". [1]) Ook hiervoor kan men zich op Paulus beroepen b.v. als hij tot koning Agrippa zegt, dat hij het hemels gezicht niet ongehoorzaam is geweest [2]). Wanneer dit motief evenwel het enige is, is men in een even grote eenzijdigheid vervallen als degenen die steeds appelleren aan het medelijden. Het gevaar van een strakke wettische houding is hierbij niet denkbeeldig. Zending wordt dan een plicht in plaats van een overstromende uiting van de christelijke geloofshouding. De Lutherse critiek op alle legalisme in het Christendom is hier van belang. Om dit gevaar te vermijden heeft men de gelukkige uitdrukking gevonden: „blijde gehoorzaamheid". [3])

Een geheel andere reactie tegen de piëtistische zending vinden we in het Amerikaanse Laymen's report: „Rethinking Missions" van 1932. [4]) Dit rapport noemt drie motieven tot zending. In de eerste plaats is er het verlangen om hoogste geestelijke waarden mede te delen aan anderen. In de tweede plaats is zending nodig „as preparation for world unity in civilisation." In de derde plaats is zij nodig voor de eigen innerlijke groei der Kerk.

Merkwaardigerwijze stemt dit geheel overeen met Ernst Troeltsch in zijn artikel „Die Mission in der heutigen Welt" van 1906. [5]) Alleen de volgorde van het tweede en derde motief is bij hem omgekeerd. Wat wordt hier bedoeld met „preparation for world unity in civilisation"? Reeds Troeltsch zag het ontwaken der Aziatische volken tengevolge van de onafwendbare aanraking met de technische cultuur van het Westen. Wanneer Azië alleen de techniek overneemt en er in religieus en zedelijk opzicht geen wederzijds begrip ontstaat,

---

[1]) *Historisch document*, Utr. 1940, blz. 8. Vlg. ook J. H. Bavinck, *Zending in een wereld in nood*. Wageningen z. j., blz. 5–8, waar echter de barmhartigheid onmiddellijk met de gehoorzaamheid verbonden wordt.

[2]) Hand. 26 : 19, vgl. I Cor. 9 : 16 v.

[3]) „Blijde plichtsbetrachting", zegt Dr F. E. Daubanton in zijn *Prolegomena van Protestantsche Zendingswetenschap*. Utrecht 1911, blz. 1, 27–39. Vlg. F. J. Fokkema, *Zendingsmotieven en zendingsmethoden*. Art. in *Mededelingen* 79e Jrg. 1935, blz. 131–147.

[4]) *Rethinking Missions. A Laymen's Inquiry after one hundred years*. New York and London 1932, p. 6–12.

[5]) E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, 2. Bd. Tübingen 1922, S. 779–804; het artikel verscheen oorspronkelijk in *Die Christliche Welt* van 1906.

zullen catastrophale botsingen het gevolg zijn, aldus Troeltsch. Het „Layman's report" ziet niet zozeer deze dreigingen, maar constateert eenvoudig met Amerikaans optimisme: „The world must eventually become a moral unity". Volgens Troeltsch is zending in de gebruikelijke zin alleen op haar plaats ten opzichte van volken, wier cultuur zich in de nieuwe tijd niet zal kunnen handhaven. Ten opzichte van godsdiensten en culturen, waarvan dit niet geldt, zal in plaats van zending „die Verständigung" moeten treden, „die gegenseitige Anerkennung, die gemeinzame Entwicklung religiöser Grundwahrheiten", waaruit misschien een nieuwe religieuze ontwikkeling zal voortkomen. Ook hier treft ons weer de overeenstemming met het Amerikaanse rapport, volgens hetwelk het in de zending gaat om „promoting world understanding on the spiritual level" [1]), en haar methode steeds meer zal moeten worden een „sharing process": „the relation between religions must take increasingly hereafter the form of a common search for truth". [2])

Hoe moeten wij deze motivering van de zending beoordelen? Allereerst zullen wij onze bewondering moeten uiten voor de geniale blik van Troeltsch, die in 1906 reeds zag, wat thans een politiek probleem van de eerste orde is geworden: het ontwaakte Azië, dat de technische cultuur van het Westen overneemt – maar daarbij het dodelijk gevaar van het ontbreken van „world understanding on the spiritual level". Bij beide, Troeltsch en het Amerikaanse rapport, juichen wij toe het streven om de zending midden in de grote politieke, sociale en culturele vragen haar plaats te doen innemen, eveneens de poging om een superioriteitshouding ten opzichte van belijders van andere godsdiensten te overwinnen. Dit laatste is echter niet gelukt: in plaats van een religieus is een cultureel superioriteitsbesef getreden, dat de zaak allerminst beter gemaakt heeft. De theologische zwakheid van beide is, dat zij de christelijke religie tot een cultuurfactor maken, waardoor zending wordt het uitdragen van geestelijke waarden, die aan de Westerse cultuur ten grondslag liggen. De gedachte dat zending betekent: gezonden zijn met een boodschap – zoals Paulus het uitdrukt: „wij zijn gezanten van Christuswege" – ontbreekt of komt althans niet tot haar recht. Er komt nog bij, dat wij het cultuuroptimisme, dat beider beschouwingen beheerst, na twee wereldoorlogen en onder de dreiging van een derde niet meer zo vanzelfsprekend kunnen vinden.

[1]) *l.c.*, p. 25.
[2]) *l.c.*, p. 46 s.

Hangt de moderne zending niet samen met de expansie-drang van het blanke ras? Is zending niet eigenlijk geestelijk imperialisme? Deze beoordeling der zendingsmotieven – tevens hun veroordeling gewoonlijk – wordt zowel in het Westen als in het Oosten vernomen, maar in het Oosten het meest. In het Westen komt zij voort uit een relativistische houding tegenover het religieuze waarheidsprobleem of uit de mening, dat ieder volk of iedere cultuur haar eigen godsdienst behoort te hebben, zodat het stijlloos is de christelijke godsdienst in een Oosters volk te willen verbreiden, even stijlloos als het zou zijn een gothisch raam in een Chinese pagode aan te brengen. Veel meer verbreid en veel feller leeft het verwijt in de Oosterse landen. Daar ziet men in het Christendom de godsdienst der blanken. Daar kent men geen scheiding tussen religie en maatschappelijk leven, zodat het vanzelfsprekend schijnt, dat zending en missie de geestelijke keerzijde zijn van de Westerse politieke en economische penetratie.

Erkend moet worden, dat de zending zich niet altijd vrij heeft weten te houden van „koloniale" motieven. Veelal is dit aan de Engelse zending verweten. Het Britse imperium en de suprematie van de Engelse taal zijn daar dikwijls al te vanzelfsprekend aanvaard. Evenwel, ook de Duitse zendingsactiviteit nam sterk toe in de periode, dat Duitsland een koloniaal rijk opbouwde. [1]) En het feit, dat de Nederlandse zending zich vrijwel uitsluitend richtte op volken, die tot Nederland in een koloniale relatie stonden, heeft gemaakt, dat ook in Nederland vele christenen de zendingsactiviteit en de koloniale verhouding – bewust of onbewust – in een zeker verband zagen, zodat het wegvallen van de koloniale verhouding hier en daar een onzekerheid tegenover de zendingstaak tengevolge heeft gehad.

Dit alles erkennende wil ik toch ten stelligste handhaven, dat de eigenlijke drijfveer der moderne zending niet hier te zoeken is. Dit imperialisme was „vreemd vuur op het altaar". Het is betreurenswaardig, dat de zending het ontoelaatbare hiervan niet steeds heeft erkend; als verzachtende omstandigheid kan echter gelden, dat het naar verhouding slechts een geringe plaats innam en dat het eigenlijke zendingsvuur uit geheel andere bronnen gevoed werd.

Zelfs een groot zendeling als Alb. C. Kruyt laste in zijn pleidooi voor de zending in „Pro en Contra" [2]) geheel argeloos een passage in

---

[1]) Hoekendijk, *Kerk en Volk in de Duitse Zendingswetenschap.* Amsterdam 1948, blz. 36 v.
[2]) *Pro en Contra,* Serie VI, No 3. Baarn 1910, blz. 8–12.

over zending en koloniale macht. En reeds een in 1826 verschenen „Smeekschrift ten behoeve der Heidenen en Mahomedanen, gericht aan alle christenen van Nederland" voert op verschillende plaatsen de koloniale verhouding aan als één der motieven om de zendingstaak ter hand te nemen.[1]) Beide brochures – die hier slechts als voorbeelden genoemd worden – leggen er echter ook een duidelijk getuigenis van af, dat het eigenlijke zendingsmotief iets geheel anders was.

In onze tijd, nu het koloniale tijdperk ten einde is, zal blijken, dat de zending er niet *wezenlijk* mee verbonden was.[2]) En het bestaan van zelfstandige Aziatische en Afrikaanse kerken zal doen zien, dat het Christendom niet de religie van het blanke ras is. Trouwens, de Bijbel is voor het overgrote deel niet in Europa, maar in Voor-Azië ontstaan en blijkt steeds meer het boek der mensheid te zijn.

Doch keren wij terug naar de hoofdlijn van ons betoog, waarin wij op zoek zijn naar de eigenlijke en vanuit het Evangelie waarlijk gerechtvaardigde drijfveren tot zending. Noch de Calvinistische nadruk op de gehoorzaamheid aan het bevel van Christus noch het modernistische ideaal van een geestelijke basis voor een wereldcultuur konden ons bevredigen als antwoord op de vraag naar het zendingsmotief. Beide zijn pogingen om de sentimentele ontaarding van het piëtistische zendingsmotief te boven te komen. De werkelijke overwinning van het sentimentele en enghartige in veler zendingsbelangstelling zal van een andere kant moeten komen, n.l. van datgene wat volgens Dr J. C. Hoekendijk het eigenlijke zendingsmotief van de piëtistische voortrekkers is geweest: *de verwachting van het Koninkrijk Gods*. Herhaaldelijk heeft Hoekendijk dit de laatste tijd betoogd, b.v. in deze zinnen uit een artikel in de „Heerbaan": „Het is goed te bedenken, dat de „piëtistische" zendingsactiviteit niet opwelde uit een gemoedelijke vroomheid (deze hield de gelovige bij zichzelf), maar dat zij gewekt werd door de Rijksverwachting, die de piëteit overmocht. Waar het Rijk verwacht werd, was de piëtist het minst piëtistisch en werd hij missionair".[3]) Deze typering, hoewel niet vrij van eenzijdigheid – want deze zendingsarbeid droeg ook

---

[1]) Philethnos, *Smeekschrift ten behoeve der Heidenen en Mahomedanen.* Amsterdam 1846, blz. 18, 24, 35, 55.

[2]) Een weliswaar originele, maar daarom niet minder bedenkelijke poging om de verbinding te rechtvaardigen gaf A. A. van Ruler in het opstel *De kolonie* in *Visie en Vaart,* Amsterdam 1947, blz. 128–199.

[3]) J. C. Hoekendijk, *In gesprek,* artikel in *De Heerbaan,* Dec. 1949, blz. 344, vgl. diens *Kerk en Volk,* blz. 44 v.

typisch-piëtistische trekken – treft toch de kern. De zendingsdrang van Von Zinzendorf, de beheersende figuur van de 18e-eeuwse zending, is niet te verstaan zonder zijn eschatologische verwachting. In de brief van de London Missionary Society, die Dr J. T. van der Kemp in 1797 meebracht naar Nederland en die de stoot gaf tot de oprichting van het Nederlands Zendelinggenootschap, treedt de gedachte van het Koninkrijk Gods telkens op de voorgrond. [1]) Vele zendingsliederen getuigen van de Rijksverwachting. Zo ook de naam van het omstreeks 1900 in Utrecht bestaande Studenten Zendings Gezelschap *'Ελθάτω ἡ βασιλεία σου*, een voorloper van de N.C.S.V. Was deze verwachting in het kerkelijke leven op de achtergrond gekomen, in de beweging der moderne zending brak zij zich weer baan, zozeer zelfs, dat in het populair-christelijke spraakgebruik zending vaak genoemd wordt ,,uitbreiding van het Koninkrijk Gods".

Deze uitdrukking werpt meteen het ook voor de zending belangrijke probleem op, hoe het Koninkrijk Gods te verstaan is: immanent-historisch of transcendent-eschatologisch. De algemene secretaris van de ,,Church Missionary Society" in Engeland, C. S. Warren heeft onlangs in zijn belangrijke boek ,,The truth of vision" deze vraag behandeld. [2]) Volgens hem is de immanent-historische opvatting in de zending van de 18e en 19e eeuw de overheersende geweest, doch is daarnaast in de tweede helft der 19e eeuw een andere zendingsbeweging uitgegaan van wat hij noemt ,,Second Adventism", waar de transcendent-eschatologische opvatting streng wordt gehandhaafd. In de eerstgenoemde is de Rijksverwachting motief der zending, omdat men door de Evangelieprediking onder alle volken linea recta het Rijk op aarde ziet komen, in de tweede omdat aan de wederkomst van Christus de wereldevangelisatie vooraf moet gaan en alle mensen de gelegenheid moet worden geboden zich te bekeren, opdat zij uit de naderende wereld-ondergang zullen worden gered. Geen van beide opvattingen kunnen Warren

---

[1]) B.v. in deze uitspraak: ,,Wij zijn bewust, hoe lang, en hoe beledigende wij onachtzaam geweest zijn omtrent de belangen van het Koninkrijk van onzen Verlosser, en hoe wij, terwijl wij met oogmerk om winst te doen, of Koophandel te drijven, of uit nieuwsgierigheid zeeën en landen omtoogen, de eenige voorwerpen, die, in vergelijking hier mede, groot zijn, zielen, gekogt met bloed van den in het vleesch verschenen God, verwaarloosd hebben." (*Adres van het Zendingsgenootschap te Londen, vertaald door* J. T. van der Kemp, 1798, blz. 4.)

[2]) Max Warren, *The truth of vision. A study in the nature of the Christian Hope.* London & Edinburgh 1948, p. 37–74.

bevredigen, de eerste niet, opdat hij het optimisme omtrent de ontwikkeling der wereld niet meer kan delen, de tweede niet omdat zij alle verantwoordelijkheidsbesef voor de gang van zaken in deze wereld, die in het boze ligt, mist en er alleen op uit is, nog zoveel mogelijk zielen uit deze poel des verderfs te redden. Warren staat een opvatting van het Koninkrijk Gods voor, die enerzijds zijn transcendent-eschatologisch karakter erkent, anderzijds de relevantie ervan voor deze wereld, waarin de geschiedenis van mensen en volken zich afspeelt, laat uitkomen. Juist de verwachting van het eschatologische Rijk dringt tot intense belangstelling voor ,,de aarde en hare volheid, de wereld en die daarin wonen" (Ps. 24 : 1). Gaarne betuig ik mijn instemming met de opvatting van Warren. Deze Rijksverwachting en de daaruit voortvloeiende belangstelling voor mensen en volken, culturen en historische worstelingen vormen het grote zendingsmotief, waarin de motieven, die wij eerst noemden, van ontferming en gehoorzaamheid zijn opgenomen.

Hier vinden wij ook de oplossing van een probleem, dat sinds Schleiermacher velen in verband met de zending heeft bezig gehouden, n.l. waarom toch de getuigenistaak van de Christen hem naar verre landen zou drijven, terwijl in zijn eigen omgeving zovelen nog niet door het Evangelie bereikt zijn. Schleiermacher formuleerde het als een tegenstelling tussen ,,stätige Verbreitung" en ,,sprungweise Verbreitung der Kirche" en hij kon voor de laatste eigenlijk geen voldoende grond vinden, behalve de speciale roeping van bepaalde mensen, die men dan maar hun gang moest laten gaan. [1]) Dat deze probleemstelling heden nog actueel is, blijkt uit het ,,Sociologisch Bulletin" van ,,Kerk en Wereld" van December 1950, dat het resultaat bevat van een door J. A. C. van Burg en P. E. Kraemer ingesteld onderzoek naar de houding ten opzichte van de uitwendige zending onder de leden der confessionele studentenverenigingen te Leiden. Het blijkt ook hier voor te komen, dat men de plicht van de christen tot uitdragen van het geloof tenvolle erkent, maar in het geheel niet overtuigd is, dat de uitwendige zending daaruit vanzelfsprekend voortvloeit.

Welnu, het motief van de verwachting van het Koninkrijk Gods geeft de oplossing van deze moeilijkheid. Reeds in het Oude Testament blijkt duidelijk, dat dit Koninkrijk de gehele wereld zal omvatten. ,,Zijne heerschappij zal zijn van zee tot zee, en van de

---

[1]) Fr. Schleiermacher, *Die christliche Sitte* (Sämmtliche Werke, 12. Bd., Berlin 1843), S. 378–382, vgl. Beylage D, S. 176 Anm.

rivier tot aan de einden der aarde" (Zach. 9 : 10). Het is m.i. niet toevallig, dat we in Matth. 24 lezen: „Dit Evangelie *des Koninkrijks* zal in de gehele wereld gepredikt worden tot een getuigenis voor alle volken". Zending is niet slechts uitbreiding der Kerk (dat zou heel goed alleen door „stätige Verbreitung" kunnen), maar proclamatie van het heilrijke koningschap van Christus in de gehele wereld en dat moet ook geschieden door „sprungweise Verbreitung", zoals reeds Paulus het heeft gedaan in het Romeinse rijk; het duidelijkste voorbeeld is wel zijn in de brief aan de Romeinen geuite voornemen om van Griekenland naar Spanje over te springen. [1])

Nog in een ander probleem kan het motief van de Rijksverwachting de oplossing geven, n.l. in dat van wat Kraemer noemt de secundaire motieven. In zijn nog steeds belangrijke brochure uit het jaar 1936 „Waarom zending juist nú"? [2]), onderscheidt hij deze van het primaire motief, dat rechtstreeks uit het Evangelie voortvloeit, en verstaat eronder „de enorm-gewichtige prikkelingen tot Zending, die in de huidige wereldconstellatie gelegen zijn". Kraemer doelt hier op de ontmoeting van Oost en West, een gebeuren dat veel geweldiger is dan het vriendelijke woord „ontmoeting" zou kunnen doen veronderstellen; een gebeuren dat Kraemer een geestelijke aardbeving noemt, die Afrika en Azië schudt en nog lang tot in de fundamenten zal blijven schudden, en dat hij terecht de belangrijkste gebeurtenis der moderne geschiedenis noemt. Wanneer de Westerse cultuur het Oosten zo diepgaand beïnvloedt, is het eenvoudig ondenkbaar, dat het Christendom van die aanraking met het Oosten zou buitengesloten worden. Het zou „een onbegrijpelijke en eeuwige schande voor de Kerk" zijn, als zij temidden van alles wat op die Oosterse wereld afkomt, haar nu juist het Evangelie onthield. Meer speciaal noemt Kraemer dan drie punten, waar z.i. zulke secundaire motieven tot zending zich krachtig doen gelden. In de eerste plaats het feit dat alle primitieve godsdiensten onder de invloed van het Westen een snelle en zekere ondergang tegemoet gaan en dat dit voor de aanhangers dezer godsdiensten een schrijnende levenscrisis betekent. Het Westen heeft hiertegenover de plicht om deze millioenen mensen te helpen een nieuw levenshuis te verkrijgen. In de tweede plaats maken ook de grote godsdiensten van het Oosten tengevolge van de ontmoeting van Oost en West een hevige crisis

[1]) Rom. 15 : 23 v.
[2]) Dr H. Kraemer, *Waarom zending juist nú.* 's-Gravenhage 1936.

door, die, naar Kraemer verwacht, nog veel heviger worden zal. De zending heeft de taak, hierbij het Oosten tot radicale godsdienstige ernst aan te manen. In de derde plaats is tengevolge van de aardbeving, die het Oosten schudt, op alle levensterreinen reconstructie nodig; de zending heeft ook hierbij, dus op medisch, paedagogisch en sociaal terrein, een taak te vervullen, een taak die tevens een voorrecht is, ,,want is het geen voorrecht om in deze tijd van geweldige overgang in het Oosten, onder deze voor de toekomstige wereldontwikkeling zo belangrijke volken in het werk van de heropbouw krachten te mengen, die uit Christus vloeien"? [1])

Het is duidelijk, dat Kraemer met deze secundaire motieven in de buurt van Troeltsch en het Laymen's Report komt. Geen wonder dan ook, dat hiertegen verzet is gerezen. I. P. C. van 't Hof meent, dat door deze secundaire motieven de zending mede gefundeerd wordt in factoren buiten Christus, waardoor zij z.i. zeer wankel komt te staan. [2]) Het komt mij voor, dat wij, uitgaande van de Rijksverwachting, tot een ander oordeel zullen moeten komen. Deze verwachting, zo zagen wij, wekt in ons een intense belangstelling voor wat er in de geschiedenis van mensen, volken, rassen en culturen gaande is. Wij worden door haar opgeroepen om, met beide benen staande op deze aarde, in het reële leven, midden in de worstelingen der historie, het heilrijke Koningschap van Jezus Christus te proclameren, en dat niet alleen met woorden, maar ook met de daad van het mee-leven, mee-arbeiden en mee-worstelen. Jezus, de scharen ziende, werd met ontferming over hen bewogen. De secundaire motieven, die Kraemer noemt, zijn prikkels om tegenover de reële noden der mensen eenzelfde houding in te nemen.

De belofte en de verwachting van het Koninkrijk Gods is dus het grote, allesomvattende motief tot zending. Maar het is goed en nodig om van dit allesomvattende toch met name ook het centrum te noemen, dat ons naast de dimensies der lengte en der breedte ook die der diepte en der hoogte in het zendingsmotief doet verstaan. Dit centrale vind ik in het woord van Paulus uit II Cor. 5: ,,de liefde van Christus dringt ons", *ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς. Τοῦ Χριστοῦ* moet hier, naar het mij voorkomt, in de eerste plaats als genitivus subjectivus verstaan worden; in de eerste plaats, want eigenlijk

---

[1]) *T.a.p.* blz. 73.

[2]) I. P. C. van 't Hof, *Het Zendingsbegrip van Karl Barth.* Uitgave Zendingsstudieraad, 1946, blz. 83.

is het meer en zou men het kunnen weergeven met ,,Christusliefde'', die liefde, die uitgaat van God, in Christus is geopenbaard, in het bijzonder in zijn zelfofferande aan het kruis, en die nu beslag legt op mensen, zodat zij door die liefde gedrongen worden om voor Hem en dus voor hun naasten te leven. De zending, of als men dit woord liever heeft, het apostolaat, vindt haar oorsprong in het ,,vaderlijke hart van God'', om een uitdrukking van Luther te gebruiken. God zendt zijn Zoon, God zendt den Geest. Deze eeuwige beweging der Goddelijke liefde deelt ook aan de gemeente van Christus een dynamiek mede, die haar uitdrijft tot ,,getuigen en redden'', en dat, vanwege het alomvattende van Christus' koningschap, in de gehele wereld. Inderdaad, hier wordt gehoorzaamheid ,,blijde gehoorzaamheid''.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

HERMANN JUNKER, *Pyramidenzeit, das Wesen der altägyptischen Religion*, Benzinger Verlag, Einsiedeln, 1949.

Wanneer van de hand van een geleerde van formaat als prof. dr H. Junker een boek verschijnt over de Pyramidentijd en het wezen van de oud-Egyptische godsdienst, dan kan dit reeds bij voorbaat rekenen op onze belangstelling. Immers de schrijver mag op grond van zijn veertigjarige werkzaamheid gelden voor een van de beste kenners van deze tijd en van het uit deze tijd ons overgeleverde materiaal. Hij heeft grote bekendheid verkregen, niet alleen als directeur van het Duitse Instituut voor Egyptische oudheidkunde en als hoogleraar aan de Egyptische universiteit te Cairo, maar vooral door de opgravingen van de Oostenrijkse academie van wetenschappen te Wenen op het terrein van de pyramiden van Gizeh, die hij sinds 1912 heeft geleid. Daarbij werden door hem onderzocht een groot aantal mastaba's, graven van aanzienlijken uit het Oude Rijk, die in de nabijheid van hun koningen rondom hun pyramiden begraven werden. De resultaten van deze arbeid heeft hij in een reeks van acht delen gepubliceerd, die een zeer belangrijke bron vormen voor onze kennis van de oudste ons bekende historische periode van Egypte, die een schat van materiaal bevatten, dat onontbeerlijk is voor allen, die zich bezig houden met de godsdienstige denkbeelden van die tijd.

Zijn nieuwe publicatie kan als een samenvatting van al zijn vroeger werk beschouwd worden, bestemd voor een meer uitgebreide lezerskring. Immers het door hem gebruikte Egyptische tekstenmateriaal wordt er alleen in vertaling in weergegeven, zodat het boek ook voor de niet-Egyptoloog toegankelijk en bruikbaar is. Uitvoeriger dan in zijn Gizeh-delen en op duidelijke en overzichtelijke wijze ontwikkelt hij hierin zijn opvattingen over het godsdienstig leven en denken der Egyptenaren van het Oude Rijk aan de hand van opschriften op de wanden der mastaba's en de teksten, ons bewaard op verschillende papyri. Zijn stof heeft hij verdeeld over zeven hoofdstukken, waarin achtereenvolgens gehandeld wordt over God en goden, God en mensen, de ethiek, het dodengericht, het zondebewustzijn, het hiernamaals en de godsdienst ten tijde van de ondergang van het Oude Rijk.

De algemene strekking van het boek is aan te tonen, dat reeds in de Pyramidentijd die hogere opvattingen omtrent godsdienst en moraal voorkomen, die anderen eerst als resultaten van een langdurige ontwikkeling plaatsen op het hoogtepunt der Egyptische geschiedenis, tijdens het Nieuwe Rijk. Daarbij gaat de schrijver echter van verkeerde praemissen uit. Hij neemt aan, dat er naast de dienst der locale godheden in de oudste phase van de Egyptische godsdienst, die wij kennen, van het begin af aanwezig is geweest het geloof in een universele hoogste god, schepper en onderhouder der wereld. Deze theorie van het oermonothe-

isme, die afkomstig is uit de kring der ethnographen, die overal bij de oervolken het geloof in een hoogste wezen willen terugvinden, wil de schrijver ook voor het oudste Egypte laten gelden. Het is niet voor het eerst, dat hij dit doet; in enkele van zijn vroegere publicaties (Giza II, 1934, S. 47 en Die Götterlehre von Memphis, 1939, S. 25) heeft hij deze stelling al verdedigd, maar in dit nieuwe boek vormt het de grondslag van zijn betoog.

Dit betoog is gebouwd op een massa teksten, maar zonder verwijzing naar de bronnen, bovendien kiest de schrijver deze naar willekeur uit. Bij de behandeling van zijn materiaal gaat hij niet uit van alle bronnen, die het Oude Rijk ons oplevert, maar van een bepaalde vooropgezette mening en hij selecteert uit zijn bronnen datgene, wat met die mening overeenkomt en deze steunt. Uit de overvloed van teksten kiest hij juist die, welke hij voor zijn theorie over het oermonotheïsme nodig heeft, maar hij verwaarloost een groot aantal teksten, waar een andere geest uit spreekt. Nu is het bij de rijkdom van deze bronnen altijd gemakkelijk om, als men van een bepaalde vooropgezette mening uitgaat, daarvoor de teksten te vinden; het gaat echter niet aan om uit deze verzameling een paar teksten te lichten om daarop een theorie te bouwen, die men dan voor de hele oud-Egyptische godsdienst laat gelden. Een ernstig bezwaar is het, dat de schrijver zich geen rekenschap geeft van de ontledingen van geleerden als K. Sethe en H. Kees, die in hun grondleggende werken: Urgeschichte und älteste Religion der Aegypter, Leipzig 1930 en: Götterglaube im Alten Aegypten, Leipzig 1941 bij gebruikmaking van hetzelfde tekstenmateriaal tot een heel ander resultaat komen. Zij hebben in deze werken aangetoond, dat aan de oud-Egyptische pyramidenteksten geen eenheid van voorstellingen, maar een veelheid ten grondslag ligt, ja, dat zij een conglomeraat van godsdienstige voorstellingen bevatten. Men denke b.v. aan de Rê-godsdienst en het Osiris-geloof, die elkaar in de pyramidenteksten fel bestrijden. Ten onzent heeft nog onlangs J. Zandee dat op overtuigende wijze gedaan in zijn dissertatie: De Hymnen aan Amon van papyrus Leiden I 350, Leiden 1947, op blz. 120–127: Oermonotheïsme in Egypte?

Junker meent deze hoogste, universele god terug te vinden in de betiteling: de grote, of: de grote god; de andere goden zouden als zijn schepselen tegenover hem terug treden. Maar in de bronnen komt deze grote of grote god nergens afzonderlijk voor, maar is hij altijd verbonden met een andere, met name bekende god. De uitdrukking grote of grote god is feitelijk een anonyme aanduiding van een bepaalde locale godheid, die in een stad of in een gouw als hoogste god, als primus inter pares werd beschouwd. Wel beroept Junker zich ook op eigennamen, waarin het Egyptische woord neter voor god voorkomt, maar het is wel opvallend, dat geen enkele koningsnaam dit woord vertoont. En het voorkomen van dit woord in de spreukenliteratuur is inderdaad niet bedoeld om voor één god, maar om voor een groter gebied te gelden; men kan het op elke willekeurige god toepassen. De Egyptische bronnen geven ons geen recht om voor de oud-Egyptische godsdienst een oermonotheïsme aan te nemen. Nog altijd geldt hier het woord van Maspéro: ,,L'Egypte connut autant

de dieux uniques qu'elle avait de grandes cités". Zulk een monotheïsme kan men ook in Egypte niet verwachten. Een poging als van Ichnaton om het monotheïsme in Egypte in te voeren is volkomen mislukt, omdat het niet aansloot bij het religieuze gevoel der Egyptenaren.

Als taak van de Egyptische godsdienstgeschiedenis kan voorlopig alleen beschouwd worden: het registreren van alles, wat ons uit bepaalde steden en gouwen aan godsdienstige voorstellingen bekend is, zoals Kees dat in zijn boek „Götterglauben im alten Aegypten" gedaan heeft. In dit boek, vooral in de inleiding en in het eerste hoofdstuk, geeft Kees zijn opvattingen weer over de wijze, waarop men de behandeling der godsdienstgeschiedenis in Egypte moet aanpakken en hoe zijn voorgangers dat gedaan hebben. Deze methode is nog steeds de enig juiste; voorlopig komen wij toch niet verder. Bij de behandeling van de Egyptische godsdienstgeschiedenis vergeet men vaak te veel, dat de westerse geest gericht is op synthese en dat de oosterse geest in het geheel niet bevreesd is voor tegenstrijdigheden. Het is de vraag of wij in Egypte ooit die oosterse geest voldoende zullen kunnen benaderen.

Bij de behandeling van de ethiek wijst Junker terecht op het conflict, dat er bestaat tussen religie en magie. Hij heeft gelijk, wanneer hij zegt, dat de invloed van de magie gevaarlijk is voor de ethiek, in zoverre althans in Egypte religie en ethiek te scheiden zijn. Hij betoogt, hoe gevaarlijk het is, als de magie een overheersende rol gaat spelen en wanneer niet meer het zedelijk leven maar de magische formule van doorslaggevende betekenis wordt. Zo licht gaat men dan denken: als het met de magie in orde is, is de rest ook in orde. Maar wanneer Junker naast een hoog ontwikkeld moreel besef in de oudste tijden ook zondebewustzijn, schuldbelijdenis, ja zelfs beden om genade wil aantonen, gaat hij verder dan onze bronnen veroorloven.

In het zesde hoofdstuk werkt de schrijver met de begrippen ba, ka en ach, maar wij weten eigenlijk nog steeds niet, wat wij daaronder moeten verstaan.

Het beste gedeelte van het boek vormt het zevende hoofdstuk, waarin de periode tussen het oude en het middenrijk beschreven wordt en een analyse gegeven wordt van de Umwertung aller Werte, als het Oude Rijk ineenstort, en van de invloed, die dat gehad heeft op het geestelijk leven, wanneer de zekerheden, die het oude geloof geboden heeft, verdwijnen, hetgeen eensdeels een materialistische vervlakking, anderdeels een verdieping van het religieuze gevoel ten gevolge heeft.

Als leemten in dit boek gevoelt men het, dat de schrijver in de beschrijving van de Egyptische godsdienst te veel de Osiriscultus verwaarloost, die als volksgeloof zo'n grote invloed heeft gehad, en dat hij de grote plaats, die de kosmologie inneemt, veronachtzaamt; het ware te wensen geweest, dat de schrijver er ook op gewezen had, hoe de Egyptenaren geworsteld hebben met het probleem der creatio ex nihilo. Dat de schrijver dit met opzet heeft weggelaten, blijkt niet. Evenmin is hij ingegaan op het probleem van de verhouding van de theologie tot de godsdienst. Er bestaat tussen theologische speculatie en godsdienstige geloofsvoorstellingen wel altijd een wisselwerking, maar daarnaast toch ook steeds

in het Oude Egypte een spanning, die tot conflicten leidt.

Dit alles brengt met zich mede, dat het boek prikkelt tot verder onderzoek; maar de critiek wordt zeer bemoeilijkt doordat de schrijver wel een massa teksten geeft, maar zonder verwijzing naar de bronnen, en doordat hij niet de moeite genomen heeft te vermelden hetgeen anderen vóór hem op dit gebied hebben verricht en bereikt, gezien ook de zeer magere en eenzijdige literatuuropgave, waarin wij behalve de reeds genoemde werken van Sethe en Kees missen boeken als: A. Erman, Die Religion der Aegypter, Berlin 1934 en J. H. Breasted, Development of religion and thought in ancient Egypt, New-York 1912 en The dawn of conscience, New-York 1933.

Zijn boek heeft daardoor voor vakmensen slechts betrekkelijke waarde, en voor leken is het gevaarlijk, omdat het op boeiende wijze alleen zijn persoonlijke visie op de oudste Egyptische godsdienst geeft. Het wekte hoge verwachtingen, maar in deze verwachtingen zijn wij wel wat teleurgesteld.

W. D. van Wijngaarden

OUDE TESTAMENT

Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet von Kollegen und Freunden, herausgegeben durch Walter Baumgartner, Otto Eissfeldt, Karl Elliger, Leonhard Rost. Tübingen 1950, viii + 578 blz. Met een portret van Bertholet.

Bertholet's bijdragen voor onze kennis van het Oude Testament, het Joodse geloof, het Buddhisme en zijn aandeel in de phaenomenologische beschouwingswijze zijn bijzonder rijk en nog steeds invloedrijk. De bibliographie, door zijn dochter samengesteld, blz. 564–78, roept zijn degelijke commentaren op Ezech., Rut, Deut., Levit., Esra-Neh. en zijn boeken over Israël's verhouding tot de omwonende volken, zijn voorstellingen over de toestand na de dood, en zijn medewerking aan grote verzamelwerken, Kautzsch' bijbelvertaling, Chantepie's Lehrbuch der Religionsgeschichte en nog meer in herinnering. Er was inderdaad alle aanleiding om deze geleerde te huldigen.

De bundel opstellen, waarmee men hem gehuldigd heeft, bleef niet beneden de waardering, die het werk en de persoon van Bertholet toekomt. Het is het lot van feestbundels dat recensenten zich bepalen tot een overzicht van de inhoud, waarbij dan nog enkele opmerkingen komen over de bijdragen, die de recensent bijzonder interesseren. Wanneer men de titels der veertig opstellen leest, kan men ook moeilijk meer verwachten van een recensie. Albright schrijft over Baäl-Zephon, vooral aan Ugaritisch en Arameesch materiaal aandacht schenkend. Allgeier geeft de geschiedenis van de uitlegging van Ps. xciv 20. Alt leest in Jes. viii 23–ix 6 de historische situatie na 732. Baumgartner verklaart het zwaard uit de Oden van Sal. xxviii 4 als een huwelijksgebruik. Bentzen vindt een verband tussen de martelaarslegende en de geschiedenis in Dan. vi. Bewer brengt enkele gissingen bij de hebreeuwse tekst van Jes. xiv 28,

xlviii 16s, xlix 3, 5, Hos. iv 4, Mi. v 14, Nah. i 10, Zech. ii 12. ix 1, 15, 16, Prov. xxx 31, Neh. ii, 16, 1 Ch. xvii 17, xxviii 19. Böhl bespreekt de zendings- en de uitverkiezingsgedachte in oud-Israël. V. Campenhausen bespreekt Rom. xiii, de daemonologie vergelijkend met 1 Thess. v. S. A. Cook levert een phaenomenologische bijdrage over de mogelijkheden der godsdienstwetenschap. Driver annoteert het Hooglied en de Klaagliederen en vestigt de aandacht op enkele later niet meer gebruikelijke hebreeuwse woorden, een studie waarmee deze grote kenner van de semitische taalwereld opnieuw onze kennis verrijkt. Eissfeldt behandelt het Ras Schamra gegeven over de tribuut van de ugaritische koning Nqmd aan de hetitische vorst Schuppiluliuma. Elliger tracht aan de hand van een breed overzicht van de geschiedenis van tekst en exegese de onjuistheid van de „avondwolven" uit Sef. iii 3 en Hab. i 8 te bewijzen. Galling schrijft over Deut. xxiii, dat hij voor de deuteronomistische tijd plaatst. Grether behandelt enkele vragen, die bij het onderricht van het hebreeuws rijzen. Haller duidt een sage uit het Alpenland. Hempel gaat de verhouding na van lot en woord Gods. Hertzberg beziet de bouw van het boekje Job in verband met het doel van het verhaal. Humbert onderzoekt op de hem eigen nauwgezette wijze de stam *qana*. Jepsen geeft principia voor een phaenomenologie der religie, waarbij de wil voor de macht gesteld wordt. Kahle bespreekt de samaritaanse uitspraak van het hebreeuws in verband met de onlangs gevonden rol met het boek Jesaja. Van der Leeuw behandelt de betekenis der mythen. Liermann gaat de waarde na, toegekend in de evangelische kerk aan het natuurrecht. Lindblom schetst de huidige stand van het oudtestamentische onderzoek in zake profetisme, verwantschap in ideeën (het patroon), en tekstcritiek. Littmann bespreekt de verwantschap met het Oude Testament van Abessinische teksten. Merkel schetst het onderzoek der godsdiensten in de tijd der Verlichting. Meyer wijst op sprookjesmotieven in de rabbijnse litteratuur. Mowinckel behandelt de metrische vragen, vooral van Klaagliederen. Nagel schrijft over het verband tussen egyptische hymnen en Ps. civ. Noth bespreekt het ambt van de Richter in Israël. Von Rad onderzoekt de woorden gerechtigheid en leven in de Psalmen, de nadruk op het cultische gebruik leggend. Robinson, aansluitend bij Lowth, wijst er op dat wij voor het metrum in het hebreeuws niet op de klank maar op de gedachte van het vers moeten letten. Rost behandelt Hos. iv 13s. Rowley Gen. xiv en Ps. cx. Rudolph behandelt tekst en samenstelling van 2 Kon. xi. Steuernagel maakt enkele opmerkingen over de joodse eschatologie, waarbij hij een verbinding aangeeft van nationale, individuele en universele voorstellingen. Stevenson behandelt de betekenis van brand- en slachtoffers. Vriezen bespreekt Ex. iii, 14. Weiser verbindt de theophanie in het Psalmboek met de veronderstelde theophanie op cultische feesten. Würthwein geeft een uitlegging van Ps. lxxiii en Zimmerli van Ex. xx 4–6.

Feestbundels plegen snel in een *geniza* te verdwijnen. Het dure gewaad van deze bundel zal daartoe nog meehelpen. Daarom moge een overzicht van de inhoud het boek in onze aandacht houden. Over de bijdragen van onze landgenoten nog iets meer in dit Nederlandse tijdschrift.

Van der Leeuw, wiens bijdrage ons onder ogen komt zo kort na de slag die zijn heengaan ons toebracht, sluit zich in het opstel „Die Bedeutung der Mythen" aan bij de samenvattingen en definities van Pettazoni en Malinowski. Hij noemt de mythe: „die Existenzberechtigung eines aktuellen Sachverhaltes". De mythe is een scheppende kracht. In het christelijk geloof functioneren schepping en val, verlossing en tweede schepping als mythe. De rite van het sacrament des avondmaals is de activering van de Christus-mythe.

Uit dit opstel blijkt opnieuw hoezeer Van der Leeuw een synthese trachtte te vormen van verleden en heden. Een open vraag blijft voor mij in hoeverre bij zulk een vizie op het geheel der mensheidsgeschiedenis het onderscheid bewaard blijft tussen interpretatie en feit, in hoeverre feit en periode ook volmaakt verleden tijd kunnen zijn.

Böhl's boeiende beschouwing van Israël's godsdienstige kerngedachten beklemtoont de „Historisierung des Mythos". In aansluiting bij zijn Groningse oratie, 1925, schetst hij de profetische lijn als de wezenlijke, en het profetisme is hem een protestbeweging tegen het cultische. Geen priesterlijke bemiddeling, geen tempeldienst, maar een verbondenheid met een persoonlijke God, die gerechtigheid eist. Aan de volksreligie kleeft het particularisme, het profetisme brengt het universalisme.

Wanneer aan het einde van deze goed geschreven studie Jezus als „Erfüller des Prophetismus" genoemd wordt: profeet, hogepriester en koning, vraagt men zich af of juist de priester en ook de koning in Israël's geloof wel juist gewaardeerd zijn en of ook de profeet niet te protestants wordt getekend.

Vriezen geeft een verklaring van de moeilijke zelfbenaming van Jhwh: „Ik ben die ik ben", Ex. iii 14, die vooral verdienste heeft doordat hij het verschijnsel der paronomasie, door Reckendorf en anderen voor de semitische talen onderzocht, hierbij behandelt. Vriezen meent dat deze redewijze, die het onbepaalde aangeeft, ook een versterking of verabsolutering tot uitdrukking kan brengen. Zijn voorbeelden zijn niet overtuigend en wanneer hij tot de slotsom komt dat de onderzochte benaming „der Hintergrund, die Basis des israelitischen Glaubens überhaupt" is, vindt dit meer steun in zijn exegese van de contekst dan in de gebruikte zinswending. Al met al een stimulerende studie van een door de schrijver terecht mysterieus genoemde uitdrukking. P. A. H. de Boer

F. Kuiper, *Ontmoeting met het Oude Testament*, 192 pag., uitgegeven door Tjeenk Willink en Zoon N.V. te Haarlem, 1950, prijs geb. f 5,75.

De schrijver zegt in zijn „Woord vooraf", dat z.i. soms bepaalde teksten „met het zeer gebrekkige hulpmiddel van een verouderde vertaling door een eenvoudig gelovig man dieper en juister verstaan worden, dan door uitnemende kenners van de Hebreeuwse taal, die niet vermogen te lezen, wat God hen in dit tekstwoord te zeggen heeft". Wie dus een boek zou verwachten van iemand wiens inzicht niet vertroebeld is door kennis van zaken, moet echter ook letten op de volgende zinsnede: „Voort-

durend had ik voorlichting nodig, die ik vond in velerlei boeken van binnen en buitenlandse vakgeleerden, waarmee ik het echter als regel niet geheel eens kon worden". Vooral van het laatste vindt men velerlei blijken. Over de vondst van de „Dead-Sea Scrolls" schrijft Kuiper b.v. „men ontdekte een urn, ingemetseld in een grot, en in die urn een aantal boekrollen met grotendeels Oud-Testamentische text". Dit is inderdaad voor de vakgeleerde een verrassende samenvatting van feiten, die hem enigszins anders voor de geest stonden. Ook dat de text „aanvankelijk" in het Hebreeuws met „hoofdletters" geschreven is wijst op een ontdekking van minuskels naast majuskels, die hem tot dusverre alleen bij de traditie van de Griekse handschriften bekend was. De vakgeleerde heeft hier m.i. het recht om met Molière's Géronte te vragen: Que diable allait-il faire dans cette galère? En daar waar het boek een weinig verrassend resumé blijkt te geven van de Oud-Testamentische geloofswereld is het niet moeilijk de resultaten te herkennen van verschillende onderzoekers van het Oude Testament, die meer in hun mars hadden dan de kennis van een gebrekkige vertaling. M. A. BEEK

M. BUBER, *De legende van de Baalsjém*, vert. van R. Colaço Osorio-Swaab, 2e druk, geb. f 7,50, uitgegeven door N. Kluwer te Deventer.

Nadat Martin Buber reeds geruime tijd hoogleraar in de sociologie aan de Hebreeuwse Universiteit te Jeruzalem geworden was, vroeg men zich af waarom hij zijn colleges nog steeds in het Duits en niet in het voorgeschreven „Iwrieth" gaf. Beheerste hij het modern-Hebreeuws onvoldoende? Daarvan kon men de grote hebraïcus moeilijk verdenken en dus merkte iemand op: „Hij spreekt gemakkelijk Hebreeuws maar hij verstaat nog niet de kunst om de dingen in deze taal ingewikkeld te zeggen." De anecdote is zoals gewoonlijk waardevoller om zijn betrekkelijke juistheid dan om zijn historiciteit. Het is een feit, dat Buber een meester is in het omhulde spreken en dat de Duitse taal hem ook de ruime gelegenheid gegeven heeft om voor klare formulering uit de weg te gaan. De fluistertaal is het bijzonder kenmerk van zijn chassidische legenden en deze ontlenen aan het omhulde vertellen zelfs een deel van hun charme. Het was dan ook niet zonder vrees, dat ik, die de legende sinds jaren heb liefgekregen, de vertaling in het doorzichtig Nederlands ter hand nam. De ervaring was verrassend: vele legenden hebben in de vertaling gewonnen en daarom is het ook begrijpelijk, dat deze verdienstelijke uitgave reeds een tweede druk beleefde.

Het schijnt mij toe, dat de opmerking van Buber in de inleiding over het voortbestaan van de chassidiem in ontaarde vorm „tot in onze dagen" na 1945 een correctie behoefde, want het Poolse jodendom was in 1943 wel radicaal uitgeroeid. M. A. B.

HANS W. HERTZBERG, *Werdende Kirche im Alten Testament* (Theologische Existenz heute, Neue Folge no. 20). Uitg. Chr. Kaiser, Verlag, München 1950.

In dit opstel zoekt prof. Hertzberg de achtergrond van het Nieuwtestamentische kerkbegrip in het Oude Testament kort en bondig weer te geven. Het is een leerzaam geschriftje (24 blz.), dat aan de vragen van terminologische en historisch-theologische aard veel aandacht besteedt; zo wordt de idee van het volk Gods nagegaan, alsmede de inhoud der woorden *ᶜam*, *ᶜeda* en *qahal*.

In het Oude Testament worden twee lijnen gevonden, waarvan de ene naar de Christelijke Kerk, de andere naar de synagoge wijst. In een der beslissende punten schijnt mij het boekje onduidelijk. Het erkent, dat men niet kan zeggen dat Israël door de kerk *is vervangen*, omdat Israël bleef bestaan. Toch komt volgens de auteur de kerk *in Israëls plaats* (S. 4 en 21). Dr Hertzberg zegt (21), dat de aanduiding volk Gods op de Nieuwtestamentische gemeente *is overgegaan*, hoewel het Nieuwe Testament toch Israël ook *laos* blijft noemen. Hier zou men de gedachten graag wat scherper omlijnd zien. TH. C. VRIEZEN

NIEUWE TESTAMENT

S. GREIJDANUS, *Bizondere Canoniek van de boeken van het Nieuwe Testament*. Deel II. Brieven Openbaring, Kampen 1949. Geb. f 11,50, 405 blz.

De bespreking van het tweede deel van deze Bizondere Canoniek kan kort zijn, omdat in dit tijdschrift aan het eerste deel reeds een tamelijk uitvoerige recensie is gewijd (Februari 1949, blz. 217 vv.), en omdat men, als men bezwaren heeft tegen het eerste deel, deze ook wel ongeveer in dezelfde zin en in dezelfde mate tegen dit tweede zal hebben. De kwistig gestrooide, uitvoerige citaten in vreemde talen, vooral Duits en Engels, het telkens weer noemen van de geciteerde werken in de tekst, het klakkeloos overgaan van het Nederlands in het Duits of Engels en omgekeerd, bederven niet alleen de bladspiegel, maar maken de lectuur nu niet bepaald aangenamer, terwijl de stof van wat men dan gemeenlijk de inleidingswetenschap noemt toch al weinig aanleiding geeft tot boeiende beschrijvingen. Op blz. 289 staan b.v. temidden van lange Engelse en Duitse aanhalingen slechts enkele regels Nederlands. Dan blijkt m.i. duidelijk, dat men een grote belezenheid, die stellig ook uit dit deel klaar aan de dag komt, op andere wijze moet verwerken.

Het spreekt van zelf, dat het dogmatisch uitgangspunt van de schrijver ook in dit deel zijn beschouwingen beheerst, gelijk dit volgens hem bij zijn tegenstanders evenzeer het geval is. Dit heeft m.i. soms tot gevolg, dat de schrijver allerlei argumenten tegen zijn eigen positie wel wat al te gemakkelijk en te vlot afdoet. Hij betoogt b.v. dat de brief aan de Philippenzen te Rome geschreven is en niet te Efeze. Inderdaad is dit een inleidingsvraag, die niet zo gemakkelijk met zekerheid te beslissen is. De schrijver neemt dan echter het bezwaar van de grote afstand tussen

Rome en Philippi wel wat al te gemakkelijk door te wijzen op het drukke verkeer tussen Rome en Klein-Azië langs de heirweg voorbij Philippi (blz. 135). De vraag blijft toch, of het vele heen- en weerreizen, dat in de brief aan de Philippenzen verondersteld wordt binnen het verloop van betrekkelijk korte tijd, aannemelijk kan worden gemaakt. Wat over het Grieks van Jacobus gezegd wordt (blz. 275), de verklaring, die van het bijzondere taaleigen van de Openbaring gegeven wordt (blz. 363), de wijze waarop die uitdrukking ,,de gezonde leer'' in de Past. brieven uit Paulus' taalgebruik in een andere brief verklaard wordt (blz. 223) kan men moeilijk meer dan zeer onzekere hypothesen achten.

De moeilijkheid van het korte perspectief in Paulus' parousieverwachting wordt op zeer merkwaardige wijze weggewerkt: Paulus zou bij het ,,wij'' in 1 Thess. 4 : 15 en 17 niet zichzelf insluiten, maar de gelovigen als eenheid samenvatten en bedoelen: degenen, die van ons, gelovigen, nog leven zullen, zodat ,,wij'' gebruikt wordt in de zin als wanneer wij zeggen: wij hebben tachtig jaar tegen Spanje gestreden (blz. 13 v., 183 v.). M.i. verbiedt juist het verband deze uitlegging volstrekt, en brengt het dogmatisch uitgangspunt de schrijver hier wel tot een zeer gewrongen exegese.

Bij de behandeling van 1 Petrus miste ik onder de literatuur de commentaar van E. G. Selwyn, 1946, die ook zeer uitvoerig op de inleidingsvragen ingaat.

J. N. Sevenster

G. Hartdorff, *Historie of historisering?* Een onderzoek naar de visie van G. A. van den Bergh van Eysinga op de wordingsgeschiedenis van het christendom, voorzien van bibliografie, Amsterdam 1950, 259 blz., geb. f 7,90.

Van dit boek, als dissertatie te Utrecht verdedigd, kan veel goeds gezegd worden. Het is met zorg uitgegeven, is goed ingedeeld (na een beschrijvend deel de beoordeling), is polemisch gesteld, maar steeds in de goede toon gehouden, het geeft blijk van een grondige kennis van de geschriften van hem, dien het bestrijdt, het beweegt zich op alle terreinen, waarop de discussie over de radicale theorie van de wordingsgeschiedenis van het Christendom moet plaats vinden. En juist om dit laatste is deze dissertatie misschien wel het allerbelangrijkst. Want al is het m.i. niet waar, dat de radicalen in ons land doodgezwegen zijn, de verdienste van dit werk is, dat allerlei verspreide aanvallen op verschillende terreinen nu eens in één boek zijn bijeengebracht, en dat bovendien door de schrijver allerlei gezichtspunten, die totnutoe te veel op de achtergrond gebleven zijn, nu naar voren zijn gebracht en met nieuwe argumentatie zijn gestaafd. Van het laatste zou ik in het bijzonder als voorbeelden willen noemen § VII, De historisering der idee en § VIII, Apriorisme en Nieuwe Testament. Men kan niet zeggen, dat nooit eerder was gewezen op de onwaarschijnlijkheid en onaannemelijkheid van dit proces der historisering, zoals het door Van den Bergh van Eysinga wordt voorgestaan, maar hier wordt toch wel met klem van argumenten gewezen op de grote moeilijkheden, waarvoor men inderdaad bij deze visie komt te staan.

En het is ook met het oog op het grote gewicht van de zaak zeer juist, dat aan het apriorisme van de radicalen meer aandacht wordt gegeven dan totnogtoe gemeenlijk is geschied. Ook het wijzen op afzonderlijke punten als het papyrusfragment, dat Joh. 18 : 31–33, 37 vv. bevat (blz. 123), het openlaten van de datering van Papias door Van den Bergh van Eysinga (blz. 126 vv.), zijn verwaarlozing van de Joodse achtergrond (blz. 158 vv., 171) is van betekenis.

Als bezwaar moet naar mijn mening genoemd worden, dat de schrijver op bepaalde gebieden teveel „tweedehands'' heeft moeten werken. Het werk maakt de indruk, dat hij niet genoeg belezen is in de werken van de schrijvers, waaruit door Van den Bergh van Eysinga veel wordt aangehaald, om vanuit de teksten zelf te kunnen polemiseren. Ik geloof, dat hij zijn stellingen, dat de radicalen te veel letten op de overeenstemmingen, te weinig op de verschillen (blz. 130 vv.) en dat Van den Bergh van Eysinga zich veel te weinig gelegen laat liggen aan het typische eigen karakter van het Christendom (blz. 139, 141vv., 149) nog veel grondiger had kunnen verdedigen als hij meer dan hij doet direct vanuit de lectuur van Seneca, Epictetus, Marcus Aurelius, Philo Alexandrinus had geargumenteerd.

Nog enkele losse opmerkingen: waarom noemt de schrijver naast de Rylands-papyrus niet de papyrus Egerton, die toch ook in verband met de datering van het vierde evangelie van gewicht is? (blz. 123 v.); de verandering in Loman's standpunt ten aanzien van de historiciteit van Jezus dunkt mij zekerder dan de schrijver het voorstelt (blz. 21); de uitlating van Dupuis over Tacitus' bericht, aangehaald door Van den Bergh van Eysinga, wordt tweemaal geciteerd (blz. 46, 77).

Dit boek is een helder gestelde dissertatie over een belangwekkend onderwerp, dat stellig de aandacht van voor- en tegenstanders van de radicale hypothese verdient. J. N. S.

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

JOS FRUYTIER S. J., *Het woord Μυστήριον in de Catechesen van Cyrillus van Jeruzalem.* 1950, Centrale Drukkerij N.V., Nijmegen.

De schrijver van deze studie neemt een geweldige aanloop om midden in de sloot te springen. Juist als hij enigszins op dreef komt, breekt hij af en zegt ons een tweede deel toe.

Hij begint met Casel en Prümm tegenover elkaar te stellen: Casel zag in het gebruik van mysterion in christelijke teksten een aanwijzing, dat het Christendom een mysteriegodsdienst was: het woord duidde volgens hem een „kultisch-mystische Erfahrung'' aan. Prümm vond in de term alleen een geheimenis, een geopenbaarde leer die zich tot *het kennende verstand* richt. Fruytier stelt dan vast, dat beide theologen bij hun woordonderzoek niet genoeg gelet hebben op de gegevens der algemene taalwetenschap en ziet om naar een theorie, die de toegepaste methodes zou kunnen verfijnen. Hij vindt deze in „Het Woord'' van Dr

Anton Reichling S. J. Een zeer loffelijke gedachte, die echter niet in alle opzichten tot verblijdende resultaten leidt, omdat de schrijver zich heeft laten overbluffen door het esoterische koeterwaals, dat de tegenwoordige algemene taalwetenschap soms zo weinig bevruchtend maakt voor andere gebieden der philologie, en dat ook door Dr Reichling wordt gesproken. Dat Dr Fruytier deze theorie zo met huid en haar heeft opgeslokt, bemoeilijkt de lezing van zijn geschrift in hoge mate.

Vervolgens geeft de schrijver een overzicht van het gebruik van mysterion in de teksten van Heraclitus tot op Cyrillus. Daarbij opent hij geen volstrekt nieuwe gezichtspunten, maar wel corrigeert hij op menig punt reeds bestaande studies; al doende betoont hij zich een aandachtig en bekwaam interpreet, die van de litteratuur goed op de hoogte is. Alleen had in een boek, dat in 1950 verschenen is, bij de behandeling van Melito van Sardes diens Paaspreek, uitgegeven door Campbell Bonner, vermeld moeten worden; wanneer echter, zoals het geval is, het boek al veel eerder is gedrukt, stelt de schrijver zich aan dit verwijt bloot door 1950 op de kaft te laten zetten.

Dan volgt een brede, te brede beschrijving van het gebruik van het woord bij Cyrillus van Jeruzalem. Boeiend is het te zien, hoe bij het voortgaan der catechisatie de betekenis zich toespitst: mysterion kan de Heilige Schrift en haar samenvatting in het symbolum, de heilsfeiten en de sacramenten aanduiden. De conclusie is interessant: alle gebruiksgevallen van het woord vertonen de algemene structuur van „goddelijke inhoud, die met inwijdelingen (en nooit met buitenstaanders, (de antithese!)) in contact treedt door middel van een uiterlijke vorm (het zij Woord, het zij Sacrament), welke die inhoud tegelijk meedeelt, (door lering of deelgeving) en verbergt achter een onaanzienlijk uiterlijk. Het is in bepaalde gevallen moeilijk te zeggen, of met mysterion leer of ritus is bedoeld omdat de eigenlijke structuur van het woord onverschillig staat tegenover deze speciale kernen. Voor de lezers van dit blad moge ik ter orientering toevoegen, dat mysterie niet een ondoorgrondelijke waarheid in kantiaansprotestantse zin schijnt aan te duiden, maar dat de ingewijden-gelovigen door het werk des Heiligen Geestes van deze geopenbaarde waarheden etc. kennis dragen. Maar daarmede heb ik de grenzen van dr Fruytiers boek overschreden, want juist wanneer het over de zaken zal moeten gaan, breekt het af en verwijst naar een volgend deel. De controverse Casel-Prümm blijft nog onopgelost.

Wij spreken de hoop uit, dat de geleerde schrijver, die in ander werk heeft blijk gegeven, de kunst van helderheid en eenvoud te beheersen, en die ook in dit boek veel verwachtingen wekt voor de toekomst, in het beloofde tweede deel zijn intenties zonder veel poespas zal duidelijk maken. Moge hij dan ook zijn werk zorgvuldiger corrigeren; nu is, van andere errata afgezien, op blz. 99 in het Grieks een fout geslopen, die het begrip moeilijk maakt; men leze *οἴκους θείους τὴν διανοιάν σου ἐργάζεται.*

Tenslotte zij nog vermeld, dat 's schrijvers onbevangenheid, warsheid van polemiek en apologetiek, en grote liefde voor zijn onderwerp een uiterst weldadige indruk maken. G. Quispel

WALTHER VON LOEWENICH, *Menschsein und Christsein bei Augustin, Luther und Jacob Burckhardt*, Verlag Bertelsmann, Gütersloh 1950, 129 S., 4. D. M.

De kerkhistoricus van Erlangen heeft in dit boekje drie voordrachten samengevat, waarin hij de verhouding van het mens-zijn en christen-zijn bij Augustinus, Luther en Burckhardt tracht te tekenen. Bij Augustinus kan men daarbij zowel op een tegenstelling als op een synthese wijzen. Een geheel andere belichting vinden wij in Luthers ,,De servo arbitrio'', in welk geschrift de hervormer het personalisme niet heeft opgeheven. De grote vertegenwoordiger der Westerse ,,humanitas'' Burckhardt groeide van het christendom van zijn dagen af. Toch bleef de eerbied voor de religie en zocht hij de contemplatie. Bij alle drie de mannen wordt de verhouding van het mens-zijn en het christen-zijn op allerlei wijze belicht. Von Loewenich gaf ons een lezenswaardig boekje.

V. RHIJN

Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland 1945–1948. Herausgegeben von J. Bechmann, Gütersloh 1950. XVI 483 S. Geb. D.M. 20,—.

Van deze oude reeks is dit in één band de 72e tot 75e jaargang, een toonbeeld van Duitse vlijt, al bevredigt het de uitgever zelf krachtens zijn voorwoord nog niet, omdat er afdelingen over de ,,Erziehung'', de ,,Presse'', en een statistiek aan ontbreken. De inhoud is inderdaad belangrijk, omdat men zo volledig over de eerste naoorlogse jaren der kerk wordt ingelicht. De gehele ,,Neuordnung'' van Treysa af, met de kerkorde en de daarover gevoerde discussie, wordt uitvoerig meegedeeld. Daarna de wederopbouw der ,,Landeskirchen'' en een volledige verzameling der uitspraken over de vragen des tijds, door de kerken gedaan. Vooral dit hoofdstuk is van kerkhistorisch belang, meer dan het volgende korte capittel over de ,,Diensten'' op verschillende levensterreinen, vooral jeugdzorg. Merkwaardig is, dat er dan bijna 100 pagina's over de oecumenische beweging (1932–'48) volgen met een geschiedenis en een documentenreeks, die weer ,,gründlich'' is. Eerst daarna komt de zending, de evangelische academie en het brede ,,Hilfswerk''. Het kerkrechtelijke gedeelte is een beschrijving van de ontwikkeling met enkele documenten; terwijl het ,,Personalbestand'', de laatste 30 pagina's, voor buitenstaanders van weinig belang is. Het gehele werk is voor elk die aan deze merkwaardige kerkelijke opbouw geïnteresseerd is ongetwijfeld van belang, al maakt de prijs het vooral voor boekerijen geschikt.

BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

DOGMATIEK

G. J. HEERING, *Geloof en Openbaring*. Van Lochum Slaterus N.V., Arnhem, 1950. 495 blz., geb. f 19,50.

Deze derde druk van Heering's belangrijke boek, dat rechts en links zoveel sympathie ontmoet heeft, brengt ons een vernieuwing daarvan.

Grotendeels is het alleen maar bijgewerkt met het oog op de nieuwere literatuur, maar het onderging ook enige belangrijke veranderingen. De dogmengeschiedenis van het modernisme, welke vroeger een groot gedeelte van deel I besloeg, is nu vervangen door een korte historische tekening. In deel II werd aan de praedestinatie nog een paragraaf hierover toegevoegd, betrekking hebbend op de hedendaagse discussie in dit opzicht, en daarnaast werd Barth's anthropologie nu behandeld. Het stuk over Reiner's methode moest plaats maken voor een paar paragrafen over existentie-philosophie en Jaspers in het bijzonder.

Hierdoor is het boek één systematisch geheel geworden en ingaand op wat thans de geesten beweegt.

Missen wij nu node het gedeelte over de „moderne vaderen" en „de vrijzinnige tijdgenoten"? Deze afdeling heb ik altijd zeer gewaardeerd: de beschrijving en ontleding van de theologie b.v. van Bruining was wel zeer gaaf, afgerond en definitief. Vergelijk ik dit met de weergave van de existentie-philosophie in 't algemeen en zelfs die van Jaspers speciaal, dan zijn deze laatste tekeningen en analyses lang niet zo helder en niet zo af – maar is 't te verwonderen? Hier stond Heering voor een levende nog steeds veranderende stof, maar waarin hij toch niet zo thuis was als bij de moderne vaderen.

Toch vind ik 't geen verlies, dat genoemd historisch deel niet meer zo gedetailleerd ons aangeboden wordt. Wie leest nu nog Cannegieter en Bruining; liggen de problemen niet anders? En wie naar deze voortreffelijke ontledingen grijpen wil, hij raadplege de oudere drukken. Voor het werk als geheel acht ik die wijziging niet enkel gerechtvaardigd, maar winst.

Dat „Reiner's methode" verdween, zo sterk dat zelfs zijn naam niet meer genoemd wordt, is enkel winst. Reiner is geen typische vertegenwoordiger van de existentie-philosophie. Deze moet thans natuurlijk behandeld worden en dan moeten de hoofdfiguren naar voren komen. Hier treft het echter, dat veel kennis uit de tweede hand is en b.v. Sartre voornamelijk belicht wordt uit zijn brochure „l'Existentialisme est un Humanisme", dat waarlijk niet zijn sterkste geschrift is. Bij Heering's bezwaren tegen de existentie-philosophie van Heidegger-Sartre vraag ik me af: waarom heeft hij Gabr. Marcel niet besproken, die een christelijk existentialisme geeft?

Karl Jaspers ligt Heering het meest, ook hier is te veel alleen naar „Der philosophische Glaube" gezien.

Dit neemt niet weg dat ik dankbaar deze derde druk begroet als een verrijking van onze theologische literatuur. W. LEENDERTZ

P. J. ROSCAM ABBING, *Diakonia.* Een studie over het begrip dienst in dogmatiek en praktische theologie. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, 1950. 609 blz., geb. f 14,90.

Het is niet te ontkennen, dat er in dit werk vele voortreffelijke dingen staan en dat de schrijver, die hier over alle mogelijke problemen zich uitspreekt, toch één lijn vasthoudt. Maar – was 't nu nodig hierbij nage-

noeg de hele dogmatiek te behandelen? R. A. zegt: „noodgedwongen hebben wij steeds verder „terug" moeten denken, zodat wij gaandeweg welhaast het ganse veld der dogmatiek doorliepen en weer bij het begin begonnen" (3). Stel u voor, dat men dit in elk ander vak zou gaan doen en dan zo uitvoerig, zo breeduit zichzelf telkens herhalend om de draad weer op te nemen, aan de lezer ook niets overlatend! Stel u voor dat een Nieuwtestamenticus zo te werk zou gaan; hij zou dan eerst zijn bijbelbeschouwing moeten geven, alle inleidingskwesties bespreken, voorts alle principes van exegese enz., om zo aan zijn onderwerp toe te komen!

Dit alles geldt nog meer, waar dit boek als dissertatie gediend heeft; van deze „dienst" heeft de schrijver wel een eigenaardig gebruik gemaakt. Dit boek is geen dissertatie, d.i. geen proeve van wetenschappelijke bearbeiding van een probleem. Het is veeleer een leesboek, maar het zou een dienst aan de lezer geweest zijn, wanneer hij de talloze herhalingen, omslachtigheden en ook veel, dat toch eigenlijk met het onderwerp niet te maken heeft, had weggelaten, zodat we een meer leesbaar boek van b.v. 250 pag. gekregen hadden. Want R. A. wil ook aan de niet-theoloog dit geschrift aanbieden, „dat een doorlopend betoog is, dat deze zonder vakkennis kan verstaan". Ten behoeve van die „leek" geeft R. A. op pag. 609 een „verklaring van vreemde woorden". Nu is 't mij een raadsel, dat hierin b.v. opgenomen zijn: christologie, idealiter, verdisconteren en vicieuze cirkel. Als deze nog verklaard moeten worden, zou die „leek" dan wèl het rare woord „christisch" begrepen hebben of – ik noem er maar enkele uit de vele die ik tegenkwam – existentieel, cognitief, noëtisch, promiscue, corpus christianum, docetisme en crux? Maar stellig zal die leek niets gesnapt hebben van: kenosis, kenotisch en anhypostasie. Dat alles en nog zo veel meer vindt op pag. 609 geen toelichting!

Ook de schrijftrant is vaak – soms weer helemaal niet – op de niet-theoloog afgestemd, dikwijls is ze stichtelijk, dan weer lijkt het een lange preek met uitroepen er tussen als: „o wonder!" en „God make het zo!" of „deze gedachten zijn waarlijk duizelingwekkend om te denken en om... te leven". Telkens van die dikdoende adjectiva, en als hij in het derde hoofdstuk tot de praktische theologie komt stijgen deze tot de superlatief: „fataal" wordt tot „het allerfataalst", „heilloos" tot „het meest heilloos"; dan spreekt hij over „de duizelingwekkende grootheid en heerlijkheid van Gods almachtige genade".

Al zulke grote woorden – een kleine bloemlezing zou al meer dan een bladzijde in beslag nemen en dus geef ik die niet – zijn gevaarlijk en horen in een dissertatie stellig niet thuis, klinken soms ongewild comisch, b.v.: „wel hebben wij dusdoende telkens grote verrassende ontdekkingen gedaan en bij herhaling een stille verrukking gesmaakt van het steeds helderder gaan zien van de verbanden enz." (3).

Doch dissertatie of geen dissertatie: van een bijbels theoloog zou ik bij een studie, die voor een groot deel dogmatisch is, het Schriftbewijs hebben willen zien en dan ook exegese. Beide missen we totaal. Nu kan ik wel begrijpen, dat waar R. A. alles of over alles iets wilde zeggen, bang was dat het te uitgebreid zou worden, als hij ook nog Schriftbewijs ging geven, tenminste dat zegt hij zelf, maar dan laboreert hij hier aan de bekende

fout van de proefpreek, waarin de candidaat ook alles wil zeggen. Wanneer R. A. wèl de Schrift er bij had behandeld en b.v. Lucas 10 had geexegetiseerd, dan zou hij licht belangrijker dingen over de naastenliefde hebben kunnen zeggen en zich niet hebben verloren in speculaties.

Dit geldt evenzeer als hij over de sacramenten schrijft. Hij verklaart dan zelf (412): „wel voelen wij nog sterker dan ooit het bezwaar deze stof te behandelen zonder de resultaten van exegetisch detailonderzoek te noemen; maar toch is dit wel mogelijk daar wij al denkend bevestigd worden in ons vermoeden enz."

„Al denkend". Dat is zijn methode: „trachten wij echter van uit onze eigen gedachtengangen door te denken" (49). Welnu hij poneert en redeneert volgens vaste schema's, is daardoor te weinig bijbels en „peinst verder" ('t zijn zijn eigen woorden), volgens een dogmatisch recept èn alsof nog nooit iemand vóór hem over de vragen had nagedacht. Slechts na afloop krijgen wij een „korte litteratuurbespreking" (589–592), die onbevredigend is ook voor hem zelf. Enige boeken worden genoemd, kort getypeerd of liever om in zijn taal te spreken „visie tegenover anderer visie gesteld". Ik geef één zin, ook omdat ze zo ongewild humoristisch is: „Bij § 28 C, letten wij op Prof. Dr A. A. van Ruler's Religie en Politiek, Callenbach 1945, mede in verband met zijn andere geschriften. Ook wij kunnen deze helaas zo zelden naar behoren besproken boeken in deze luttele regels niet voldoende tot hun recht laten komen. Het moge echter opgevat worden als een groet aan wat werkelijk groot is, als wij nu toch trachten in enkele punten aan te stippen wat ons inziens, naast alle opvallende gelijkheid het voornaamste verschil is tussen de in deze geschriften gegeven visie en onze visie" (592), (cf pag. 1 waar volgens R. A. citeren en critiseren dank uiten is.)

Dit boek is deels dogmatiek deels praktische theologie. Komen we in hoofdstuk III tot de laatste dan wordt het ondanks de ingewikkelde wijze van zeggen toch wel erg populair. Bij het lezen hiervan kwamen al mijn bezwaren naar boven, die ik destijds voelde, toen in de staatscommissie tot reorganisatie van het hoger onderwijs werd aangenomen, dat ook de praktische theologie als hoofdvak bij het doctoraal examen gekozen kan worden, welke bezwaren nog sterker zijn tegen een dissertatie op dit terrein. In dit boek blijkt b.v. bij de „orde van dienst" dat de wetenschap toch wel ver te zoeken is, en wat het hele derde hoofdstuk betreft: men moet er wel allerlei bij halen om het een wetenschappelijk aanzien te geven. Hiermede is niets geen kwaad van de praktische theologie gezegd, maar wel dat véle vragen op dit gebied niet geschikt zijn voor een dissertatie. W. L.

FRIEDRICH K. FEIGEL, „*Das Heilige*". Kritische Abhandlung über Rudolf Ottos gleichnamiges Buch. J. C. B. Mohr, Tübingen. 2te durchgesehene Auflage 1948. D.M. 5,40, 135 S.

Dit boek is een door Teylers genootschap te Haarlem bekroond geschrift. Hoewel het slechts een kritische commentaar op Otto's Das Heilige is, heeft het reeds een herdruk beleefd. Maar Otto's boek wandelt de

wereld door in minstens 25 oplagen; na ruim 30 jaren vindt het nog aftrek ver buiten de kring der vakgeleerden. Misschien moet men zelfs zeggen: vooral daarbuiten. Deze radicaal afbrekende kritiek is in zijn soort de enige niet. Otto's boek heeft evenwel de tijd mee (S. 130). In een fraaie inleiding zet de schrijver dit uiteen en ook verderop ontbreekt het niet aan zo nu en dan een bewonderend zinnetje. Bij eerste lezing maakt Otto's boek inderdaad op velen diepe indruk, vooral om zijn literaire waarde, maar men herleze het niet, wanneer men de ontnuchtering wil vermijden. Feigel beoordeelt het boek eerst in psychologisch opzicht, daarna godsdienstwijsgerig. Hij maakt duidelijk, dat Otto niet in staat is het numineuze gevoel van het natuurlijk te scheiden (S. 14). Wat het gevoelsobject betreft, maakt Otto niet aanvaardbaar, dat het zin heeft om van een quasi-empirisch gegeven uit te gaan bij de bepaling van dit object: immers blijft het onzeker, of dit object door een „Selbstausspruch" van het gevoel wordt voortgebracht, dan wel door dit gevoel wordt ontdekt (S. 19). Wat de wijsgerige beoordeling betreft, richt Feigel zich eerst tegen Otto's stelling, dat het heilige „eine Kategorie rein a priori" zijn zou, daarbij aantonende, hoezeer Otto aan de Kantiaanse terminologie een andere, onhoudbare inhoud geeft (S. 71).

Ook het door Otto ingevoerde begrip „divinatie" als het vermogen om „das Heilige in der Erscheinung echt zu erkennen und anzuerkennen", moge psychologisch van belang zijn, wijsgerig heeft het geen waarde (S. 105). Samenvattend betoogt hij, dat Otto „God zoekt, maar slechts de mens vindt" (S. 123) en de religie subjectiveert zonder dit te bedoelen; wat hij geeft is „hypostasierte Psychologie" (S. 131). Uit de aard der zaak is het boek van Feigel slechts leesbaar voor hen, die Otto's Das Heilige kennen, maar voor hen is het zeker van belang.

BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

REGIN PRENTER, *Le saint Esprit et le renouveau de l'église*, Cahiers théologiques 23/24. Neuchâtel–Paris 1949. 94 pg. 4,50 Zw. frs.

Deze Deense dogmaticus hield een „cours" in Bossey in 1947, die hier in boekvorm verschijnt, in het Frans vertaald. Door de plaats waar deze lezingen gehouden worden, ligt de verhouding van kerk en kerken binnen het gezichtsveld, al verloochent de schrijver zijn Lutheranisme geenszins. Hij houdt zich strikt aan zijn onderwerp: de relatie van pneumatologie en ecclesiologie, en deelt daarbij zijn stof in op een bondige, duidelijke en overzichtelijke wijze. In het eerste gedeelte wordt het onderwerp benaderd van de zijde der pneumatologie, in het tweede van de zijde der ecclesiologie. Het eerste begint met een uiteenzetting van de orthodoxe pneumatologie; daarna volgt een kort aperçu van de grote lijnen in Oud en Nieuw Testament; tenslotte een beschrijving van de relatie in de kerk van thans.

Klaar zet de schrijver uiteen, wat Heilige Geest en menselijke geest onderscheidt en verbindt. Daarna hoe er een catholiserende tendenz is, waarbij het kerkelijk gezag de tegenwoordigheid van de H. Geest garan-

deert (13) en een protestante tendenz, die de geestelijkheid van het individu los dreigt te maken van de gemeenschap in de Heilige Geest. Het huidige getuigenis der kerk verwaarloost maar al te vaak de eschatologische en Christologische aard van hetgeen de Heilige Schrift omtrent de Heilige Geest ons doet verstaan (33).

In het tweede gedeelte gaat het over de vernieuwing der kerk. Dit is de strijd van de Heilige Geest tegen het ,,vlees''. Hierbij vindt P. gelegenheid een typisch Lutherse uiteenzetting over wet en evangelie te geven. Zijn schema van het eerste gedeelte handhaaft hij daarbij steeds; maar hij ziet de zin van Christus' lijden uitsluitend als een ,,mort à la loi'' (56) en het werk des Geestes als leiding der kerk in het brengen onder de toorn Gods dóór tot het geloof. De eenheid, heiligheid en catholiciteit behandelt hij vanuit de tegengestelde tendenzen in de kerk, die hij ,,vleselijk'' noemt (74). In dit alles geeft hij directieven om te komen tot een reëele ,,unité'', concluderende, dat l'église des hommes n'est celle de Dieu qu'en espérance (93). De materie is niet gemakkelijk te hanteren, en vooral in het eerste gedeelte, voortreffelijk behandeld. B. v. d. S.

L. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* 2te Auflage. München 1946. 433 S. Uit de serie Einführung in die evangelische Theologie. Band VIII.

De schrijver, sinds 1946 hoogleraar voor systematische theologie in Heidelberg, heeft niet alleen als docent, ook als student een veelbewogen leven gehad, al is hij nog jong (geb. 1903). Na vijf jaar studie in andere vakken, is hij theoloog geworden en gebleven, ook in ons land niet onbekend door zijn geschriften (b.v. door ,,der Mensch in der Verkündigung'', 1936). Hij doceerde in Giessen, Bethel en Bielefeld, hij is als Lutheraan een zeer geïnteresseerd deelgenoot in de theologische arbeid van de Wereldraad van Kerken. Dit boek is een herdruk, toch nemen wij de gelegenheid te baat om er nog eens de aandacht op te vestigen. Schrijver bedoelt namelijk iets anders dan een beschrijving van de Lutherse belijdenissen; deze zijn voor hem de bijbeluitleg der kerk en daarom moeten ze bestudeerd worden in verband met de bijbelinhoud, die zij aangeven, maar ook met de bijbelinhoud, die zij niet aangeven (6). Van dit gezichtspunt uit wordt de methode van dogmatische arbeid besproken (Anhang 398 ff); hij wil zich daarbij niet beperken tot de exegetische arbeid van eigen confessie. Daarbij is dogmatiek meer dan bijbelse theologie, omdat uit deze arbeid de eigenlijke ,,leer'' moet opgroeien: de kerk is geen gemeenschap tot instandhouding van een bepaalde confessie (420); er kan een consensus ontstaan, die gave des Geestes is. Uit dezen hoofde zijn deze ,,Prolegomena'' (zo noemt de schrijver zijn boek 22) voorbode van een hierna te schrijven dogmatiek. Schrijver vat zijn taak dus critisch op, maar erkent, dat de latere exegese op voor hem dikwijls onverwachte wijze de belijdenisgeschriften ten goede komt en bovendien dat deze geschriften meermalen de bijbelinhoud blootleggen op een wijze, die in de latere generaties niet tot zijn recht is gekomen. Hij behandelt zijn stof onder zeven titels (afgekort): Bijbel, schepping, wet en evangelie, sacra-

menten, kerk, de twee rijken, de jongste dag. Daarbij wordt geregeld de belijdenis-inhoud besproken. Die inhoud wordt in stellingen onderverdeeld, die op hun schriftuurlijke basis worden teruggevoerd. Maar wat is „schriftgemäsz''? Van zulk een uitdrukking heeft hij zich methodisch rekenschap gegeven (418), en dit te doen is voor vele dogmatici bij het beoordelen van belijdenisinhouden niet overbodig. Hoewel de literatuuropgave uitvoerig is, wordt het boek niet door citaten geschaad. Dit werk, uit colleges ontstaan, verdient aanbeveling ook voor-niet-Lutherse theologen. B. v. d. S.

OECUMENICA

La Saint Eglise Universelle. Confrontation oecuménique par F. Florovsky, F. J. Leenhardt, R. Prenter, A. Richardson, C. Spicq O.P., Neuchâtel–Paris 1948. 219 pg., 8 frs Suisse.

In een serie Cahiers théologiques de l'actualité protestante heeft J. J. von Almen dit, aan W. A. Visser 't Hooft opgedragen boek, uitgegeven. Hij nodigde een vijftal toongevende theologen om te zeggen, wat op de basis van hun eigen confessie de werkelijkheid en het karakter der kerk van Christus is en om dit zó te doen, dat zij buiten het terrein van hun confessie verstaanbaar waren. De redacteur in zijn préface heeft daar hooggestemde verwachtingen van, die zijn medewerkers niet ten volle zullen delen: „du sein de ce labeur rempli de promesses, l'église chante de joie, car elle sent venir le jour ou elle pourra, enfin, se prosterner dans la repentance commune de son péché et implorer le pardon, qui l'engagera sur le chemin de l'obéissance'' (8). Wanneer men zich de confessies der schrijvers realiseert, zal de vervulling van de wens van de redacteur nog wel even op zich laten wachten. De eerste is een orthodoxe Rus, reeds sinds vele jaren buiten zijn vaderland Rusland levende. De tweede is een presbyteriaan uit Genève, de derde een Deense Lutheraan, de vierde een Anglicaan, de laatste een Rooms Katholiek. Toch is dit een boek waar inderdaad samenhang in zit in weerwil van de markante verschillen: de titel wordt niet verloochend, maar op uiteenlopende wijze beleden. Vandaar dat het een belangrijk dogmatisch boek is geworden, waarin vooral over de ecclesiologie en de ambts- en sacramentsleer (inzonderheid de doop) heel wat te vinden valt. Al mogen de schrijvers misschien niet veel hebben geconfereerd voor zij schreven, zij wisten dat zij samen schreven, elk voor andersdenkenden, maar ook allemaal tegelijk die andersdenkenden aansprekende. Dit maakt het geheel tot een typisch oecumenisch werk: ieder spreekt zijn eigen overtuiging uit op voor de de anderen verstaanbare wijze en in het besef van de volstrekte ernst van de anderen tegenover de éne Heer der kerk. Zulke boeken als dit, die niet tot voorlichting, tot onderricht, tot stichting van eigen geestverwanten geschreven zijn en die niettemin volstrekt theologisch verantwoord zijn, *beginnen* pas te verschijnen, maar zij zijn voor de samenhang der kerk van Christus van belang en voor de hierin geïnteresseerde Christenen, voorzover zij in staat zijn een wetenschappelijk theologisch werk te lezen, eveneens. B. v. d. S.

PRACTISCHE THEOLOGIE

Postille 1950-1951, onder redactie van de werkgroep „Kerk en Prediking". Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, 145 blz., geb. f 3,90.

Een veertiental professoren en theologen van gevarieerd type verzorgen deze reeks van korte aanwijzingen voor een preek met opgave van bijbelpericopen. Een register van besproken teksten van deze en de vorige Postille is toegevoegd. Anoniem zijn de homiletische aanwijzingen niet meer. Behalve de Zondagen en feestdagen van het kerkelijk jaar worden er voor prediking bij sacramentsbediening aanwijzingen gegeven en voor bijzondere gedenkdagen, bevestigingen en inzegening van het huwelijk, 21 in getal. Waardevol is dat deze zo geschakeerde prediking in één kerk verschijnt en in één band wordt aangeboden. Uit de aard der zaak lopen de gegeven stukken nogal uiteen, niet alleen in dogmatisch opzicht, maar ook homiletisch. Niettemin verblijden wij er ons over, dat dit waardevol werk door de kerk op prijs blijkt gesteld te worden; de voortzetting ervan is een gunstig teken.

Hoe is het mogelijk een zo keurig gebonden boek voor deze prijs te leveren? B. v. d. S.

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

Karl Jaspers, *Wijsgerig geloof.* Vertaling van Ds J. C. van Dijk met een voorwoord van Prof. Dr Ph. Kohnstamm. H. D. Tjeenk Willink & Zoon N.V., Haarlem, 1950. 175 blz., geb. f 4,90.

Uit dit boekje ademt een nobele religieusiteit, maar Jaspers distantieert zich bewust van het christendom. Wel wil hij filosoferen van uit de bijbelse religie en daar onvervangbare waarheid grijpen, doch tegen de dodelijke aanmatiging der exclusiviteit moet hij zich om der wille van de waarheid en van onze ziel verzetten (85). Want „de christen zegt niet, dat is mijn weg, maar dat is dè weg en hij *laat* (curs. van mij) Christus, Gods Zoon en God spreken: Ik ben de weg, de waarheid en het leven" (86).

Zo maakt dit boekje ons stellig de diepgaande verschillen duidelijk. Ik kan niet meegaan met Kohnstamm als hij dit geschrift „een bijdrage" noemt „tot verheldering van de gedachten over de verhouding van Christendom en een Humanisme, zoals zich dat ten onzent georganiseerd heeft in het Humanistisch Verbond. In een land met een in geestelijk opzicht zo heterogene bevolking als het onze, is de eerste voorwaarde voor wederzijds begrip en een daarop gebouwde vruchtbare samenwerking in het gemeenschappelijk belang, *dat allen zich bewust worden van gemeenschappelijke normen,* waarnaar het leven zich heeft te richten" (2, curs. van mij.)

Wel ben ik het met hem eens, dat Jaspers' stijl en terminologie hoge eisen aan de Nederlandse lezer stellen. Daarom hebben de uitgevers een „gemakkelijker toegankelijke uitgave" willen bezorgen. Ds van Dijk

heeft zich op veelzins voortreffelijke wijze hiervan gekweten. Ik denk b.v. aan zijn vertaling van „das Umgreifende" door het „Omvangende" (maar waarom schrijft hij op pag. 147 weer het „omgrijpende"?), aan het eenvoudige „exclusivisme" voor „Ausschliesslichkeitsanspruch".

Het moeilijke voor van Dijk was zich na aan de tekst te houden en toch die vrij weer te geven. Uit een wetenschappelijk oogpunt zou ik hier en daar gewild hebben, dat hij zich nauwer aan het origineel gehouden had. Ik geef één voorbeeld: pag. 108 beneden (cf. duitse editie pag. 100). „Rationale Kritik" is wat anders dan „rationalistische critiek". Het slot van deze alinea luidt: „Das kann beim Hören aus der Tiefe des Vergangenen nur geschehen im *Sichgeschenktwerden durch inneres Handeln*". Hier gaat van het voor Jaspers zo typische „Sichgeschenktwerden" (dat meer voorkomt en later b.v. 146 beter vertaald wordt, zo ook pag 19.) toch wel veel verloren, als van Dijk 't weergeeft: „Dat gebeurt alleen wanneer wat uit de diepte van het verleden hem aanspreekt, hem zijn eigen zelf innerlijk tot bewustzijn brengt".

Dit wil geen peuterige aanmerking zijn op een zo goed vertaald boek, maar ik wilde laten zien, hoe moeilijk de terminologie van Jaspers door een andere te vervangen is en hier ging het om een belangrijk punt, het „Sichgeschenktwerden", hetwelk nauw samenhangt met Jaspers' begrip transcendentie, dat vaak tot misverstand aanleiding gaf.

Dit boek zal stellig zijn weg vinden waar het ook aanmerkelijk goedkoper is dan de zwitserse uitgave. W. LEENDERTZ

J. J. LOUËT FEISSER, *De huidige verhouding tussen Theologie en Wijsbegeerte.* Een bijdrage tot heroriëntering der universitaire wetenschap. H. J. Paris, Amsterdam, 1950. 67 blz., f 2,50.

In dit kleine boekje wordt een groot probleem, de huidige verhouding tussen theologie en wijsbegeerte, aangesneden. Bij „huidig" worden speciaal behandeld de standpunten van Rome, Dr Loen en Karl Barth. Maar als de schrijver dit geschrift als een bijdrage tot heroriëntering der universitaire wetenschap bedoelt, dan gaat het niet om die standpunten, maar om een wetenschap, die in verdrukking geraakte en nu op andere wijze dan in de 19e eeuw weer naar voren moet komen, nl.: de wijsbegeerte van de godsdienst.

„Haar taak is de doxo-critiek, het onderzoek naar de oordeelsvormen, de categoriale grondstructuur, de logische en psychologische elementen, die aan de openbaringskennis impliciet zijn, haar taak is bovendien het onderzoek naar de samenhang en het verband van de geloofskennis met het geheel der menselijke kennis en ten slotte heeft zij te onderzoeken welke de relatie is tussen de bijbelse Openbaringskennis en de metaphysische of religieuze kennis daar buiten" (25).

Tegenover de traditie verdedigt hij „de principiële ontvankelijkheid onzer menselijke kennis voor Openbaring, primair in de theologie en van daaruit ook binnen de godsdienstwijsbegeerte" (34). „Niet de vraag of de Openbaring voor de rechtbank der autonome rede wijsgerig te verant-

woorden is, maar de vraag of het wijsgerig denken zelf de Openbaringskennis, zoals de theologie haar pretendeert, kan verantwoorden, is nu aan de orde" (56).

Mijn vraag is: wat wordt bedoeld met die wijsgerige verantwoording? (zie ook 41). Veel wordt hier geponeerd en in het zo korte bestek even aangestipt. Wij zouden gaarne een bredere uitwerking tegemoet zien, speciaal hoe de schrijver zich de verhouding van de wijsbegeerte van de godsdienst en de dogmatiek denkt. W. L.

Encyclopaedisch handboek van het moderne denken onder redactie van W. BANNING, C. J. VAN DER KLAAUW, H. A. KRAMERS, H. J. POS, K. F. PROOST en J. B. UBBINK. Derde, geheel herziene druk. Van Loghum Slaterus N.V., Arnhem, 1950. 831 blz.

Toen in 1930/1 dit handboek voor het eerst verscheen, was het in vele opzichten nog een zoeken en tasten. Bepaalde wetenschappen waren extra bedeeld, andere zoals de economische en sociale zeer karig.

Thans is dat sterk veranderd. Deze derde druk is niet een bijwerking van de vorige maar is geheel opnieuw geschreven, geeft een vollediger en omvattender beeld van het moderne denken, maar ook – het kan immers niet anders – van de verdeeldheid welke daaraan eigen is.

De namen van de redacteurs en van de grote staf van medewerkers zijn borg, dat de inhoud der artikelen ten volle wetenschappelijk verantwoord is.

Het werk heeft zich reeds een plaats veroverd; nu het met een geheel nieuwe inhoud weer tot ons komt begroeten wij het met vreugde als een aanwinst. W. L.

F. A. HEYN en J. J. MULCKHUYSE, *Vorderingen en Problemen van de Parapsychologie*, uitg. Waltman, Delft, 1950, 103 pag.

Dit zeer verdienstelijk geschrift is opgedragen aan de nagedachtenis van prof. dr. G. Heymans, oprichter van de Nederl. Studievereniging voor Psychical Research. Deze opdracht is kenmerkend voor de methode van het onderzoek, waarvan de resultaten kort samengevat worden. Deze is n.l. experimenteel en wetenschappelijk beheerst met prijzenswaardige vrees om de grenzen van betrouwbare kennis te overschrijden. Een uitvoerige literatuurlijst verhoogt de waarde. M. A. BEEK

Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1950. Heft 1. Herausgegeben von Gerhard Ebeling. J. C. B. MOHR, Tübingen. 144 S., D.M. 7,80.

Hiermede begint opnieuw dit gerenommeerd tijdschrift in een „Neue Folge" als 47e jaargang. Dit nummer wordt gevuld door 5 artikelen, twee van Marburgse, drie van Tübingse hoogleraren, waaronder R.

Bultmann. Deze schrijft over hermeneutiek, evenals G. Ebeling (die Bedeutung der hist. krit. Methode für die prot. Theologie und Kirche) en E. Dinkler (Bibelautorität und Bibelkritik). Dit maakt zulk een nummer op zichzelf interessant. Het opstel van E. Steinbach (Theologie als soziallehre) en van G. Rosenkranz (der Geist Europas und die Religionen des Ostens) liggen op breder terrein. Wij kunnen niet nalaten (in weerwil van de prijs, elk nummer wordt afzonderlijk berekend) de herverschijning welkom te heten. Men kan het eens zijn of niet – hetgeen hier geboden wordt, is weer toonbeeld van Duits-degelijke wetenschappelijke theologie. En wat het speciale thema betreft: „die hermeneutische Frage bildet den Brennpunkt der gegenwärtigen theologische Problematik" (11 en 21).

BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

J. RIDDERBOS, *Deuteronomium*, I, J. H. Kok, Kampen 1950, 208 blz., geb. f 4,25.

H. N. RIDDERBOS, *De komst van het Koninkrijk*, J. H. Kok, Kampen 1950, 459 blz., geb. f12,75.

G. BORNKAMM, W. KLAAS, *Mythos und Evangelium* (Bultmann), Chr. Kaiser, München 1951, 56 S.

EM. HIRSCH, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, 6 u. 7 Lief., C. Bertelsmann, Gütersloh.

P. VICTORIUS VAN DER LUUR, O.F.M., *De rijkdom van de aflaat*, S. Franciscus Drukkerij, Mechelen 1950, 143 blz.

J. VERKUYL, *De geest van communisme en kapitalisme en het Evangelie van Christus*, Van Keulen, Delft 1950, 164 blz., ing. f 2,75, geb. f 3,75.

Jaarboek 1950 van het Werkgenootschap van Kath. Theologen in Nederland, N.V. Gooi en Sticht, Hilversum 1950, 254 blz., ing. f 5,90.

De Moeder des Heren, Herderlijke brief der Bisschoppen van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland naar aanleiding van het nieuwe Dogma, H. J. Paris 1950, 8 blz., ing. f 0,50.

R. WEYENBORG, *La charité dans la première théologie de Luther* (1509–1515), Louvain 1950, 42 p.

J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, Aubier, Paris 1950, 284 p.

H. P. BLAVATSKY, *Verspreide geschriften*, Theosophische Vereniging, Amsterdam 1950, 309 blz.

ANDRÉ LIENGME, *De vier grondregels voor het leven*, W. ten Have, Amsterdam 1950, 174 blz., gec. f 3,50, geb. f 4,50.

WALTHER KOEHLER, *Dogmengeschichte* (Reformation), Max Niehaus, Zürich 1951, 523 S., geb. f 25,45.

W. H. GISPEN, *Het boek Leviticus* (Comm. op het O.T.), J. H. Kok, Kampen 1950, 402 blz., geb. f 15,25.

J. VAN MELLE, *Die profetiese rede*, Voortrekkerspers Beperk, Johannesburg 1947, 19 blz.

TH. L. HAITJEMA, *Prediking des Woords en bevinding*, H. Veenman en Zonen, Wageningen 1950, 31 blz., ing. f 0,90.

H. GOLLWITZER, *Jesu Tod und Auferstehung*, Chr. Kaiser, München 1951.

TIJDSCHRIFTEN

The Ecumenical Review. Januari 1951, no 2.
K. G. Grubb, The Responsibility of the Churches in Politics. M. M. Thomas, The Churches in the Political Struggles of our Day. J. Garrett, The Words and Deeds of the Churches. Ch. P. Taft, How can the Churches speak effectively about Crucial Issues? R. Mehl, Is Political Action by the World Council of Churches Possible? Sarah Chakko, Reflections on Recent Travels in Europe and North America.

The Intern. Review of Missions, Januari 1951.
Survey 1950. John Bathgate and J. Russell Chandran, Indian Communism and the Indian Church. P. Spear, Chr. Higher Education in the New-India. C. A. O. v. Nieuwenhuijze, Rel. Freedom in Indonesia.

Theologische Literaturzeitung, 75. Jhrg., Nr. 9, Sept. 1950
A. Alt, Die Götter in den phön. Inschriften von Karatepe. H. Hermelink, Catholica und Una Sancta. W. Joest, Hegel und Kierkegaard. P. Kahle, Palästina-Handschriften.
Nr. 10, Oct. 1950.
Zur Dogmatisierung der Assumptio Mariae (Gutachten evang. Theologen). R. Mehl, Die Philosophie von der Theologie. H. Diem, Um die polit. Verantwortung der Kirche.

Norsk Teologisk Tidsskrift. 51 Aarg., 1950, 3. Hefte.
K. Valkner, Jørges Hanssøn. H. Ordning, Fra den nyeste Lutherforskning. Ø. Midbøe, Det Norske Misjonsselskaps historie i 100 år. S. Mowinckel, Rel. hist. litteratur.
4. Hefte.
J. A. Bakke, Salmenes arter. S. Mowinckel, Gerardus van der Leeuw †.

Dansk Teologisk Tidsskrift. 13. Aarg., 4. Haefte, 1950.
P. V. Hansen, Det nye menneske. S. Krogh, F. D. Maurices menneskesyn indtil 1848. N. H. Søe, Gives der en objektiv evangelisk sandhed.
14. Aarg. 1. Haefte, 1951.
P. Seidelin, En håndfuld skrifter om dåben i Ny Testamente. J. Balling, Overgangen fra oldtid til middelalder – kunsthistorisk belyst. K. Hansen, Om begrebet tro i „Filosfiske Smuler".

Revue Biblique. 57me année, no 4, oct. 1950.
A. Feuillet, Le plan salvifique de Dieu d'après l'Ep. aux Rom. R. P. Barthélemy, Le grand rouleau d'Isaie trouvé près de la Mer Morte. G. Zuntz, Etudes harkléenes. M. Dunand, Chronologie de plus anciennes installations de Byblos.

Vetus Testamentum. Quarterly published by the Intern. Organization of Old Testament Scholars. Editorial board: G. W. Anderson, A. Benzen, P. A. H. de Boer (secretary), M. Burrows, H. Cazelles, M. Noth. Vol. I, no. 1, Jan. 1951.

A. Alt, Das Königtum in den Reichen Israel und Juda. L. H. Brockington, The Greek translator of Isaiah and his interest in *ΔΟΞΑ*. S. Talmon, Notes on the Habakkuk scroll. P. Kahle, The age of the scrolls. P. A. H. de Boer, Notes on an Oxyrhynchus papyrus in Hebrew.

Vigiliae Christianae. Vol. V, nr. 1, Jan. 1951.
A. J. B. Higgins, The Latin Text of Luke in Marcion and Tertullian. Th. Verhoeven, Monarchia dans Tertullien, Adv. Praxean. Chr. Mohrmann, Tertullien, De bapt. II, 2. G. Zuntz, A. Textual Note on Eusebius. O. Hiltbrunner, Exterior homo.

Kerk en Theologie. 2e jrg. nr 1, Jan. 1951.
O. Noordmans, In memoriam G. v. d. Leeuw. H. J. F. Wesseldijk, Het altaar hersteld. Th. L. Haitjema, De huidige Ned. Theologie en Karl Barth. M. H. Bolkestein, Kerkorde-problemen in Indonesië. E. Emmen, Bij de aanneming van de nieuwe kerkorde. G. C. v. Niftrik en A. F. N. Lekkerkerker, Kroniek.

Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis. N.S. Dl. XXXVII. Afl. 4.
J. N. Bakhuizen v. d. Brink, Mr Ant. Slicher als commissaris-pol. ter N.H. Synode 1719–'24.

Studia Catholica. 25 jrg., afl. 6, Nov. 1950.
P. Martinianus O.M. Cap., De zijnsleer van Maurice Blondel. W. Schooneman O.P., Boethius martelaar der kath. orthodoxie? P. Dr Optatus O.F. M. Cap., De Capucijnen en de gouden eeuw der Franse vroomheid.

Musica Sacra. 1e jrg., nr 3. Febr. 1951.
W. Mudde, Voortgaande vernieuwing. W. J. Kooiman, In memoriam Prof. G. v. d. Leeuw. R. Degens, De Bijbel als bron van muzikale inspiratie. W. Mudde, Onze koor- en orgeldienst.

De Heerbaan. 4e jrg., nr 1. Jan. 1951.
U. H. v. Beyma, Synode v. d. Prot. kerk v. Westel. Indonesië. H. Dürr, Zending op Korea. J. Blauw, Ned. Missiewetenschap.

Wending. 5e jrg., nr 11. Jan. 1951.
Artt. over de Universiteit door F. M. van Asbeck, W. Banning, S. F. H. J. Berkelbach v. d. Sprenkel, A. B. Breebaart, C. J. Dippel, G. C. Heringa, G. v. d. Leeuw†, C. A. v. Peursen, F. L. Polak, H. C. Touw, J. M. v. Veen, J. Ch. W. Verstege.

Vox Theologica. 21e jrg., nr 3. Jan. 1951.
J. Reiling, Prof. Dr G. v. d. Leeuw†. W. P. ten Kate, Het begrip „genade" en twee kerkel. positiebepalingen. K. G. Idema, Praedestinatieleer bij K. Barth. J. Knot, Het werk van de legerpredikant. P. J. Bouman, Sociologische lit. voor Theologen.

Tegemoet. 5e jrg., nr 3. Dec. 1950.
M. W. J. Geursen, Film en Evangelisatie. E. M. v. Diffelen, Ontwikkelingen in de omgeving van het Pastoraat. A. Dronkers, Boekbespreking als evangelisatie-mogelijkheid.

Kerkedienst. 16e jrg., nr. 2. Dec. 1950.
Art. over catechese door A. Th. Stegenga, B. ter Haar, H. G. Abma, P. ten Have, Jonges, Kr. Strijd. Over jeugdwerk door N. O. Steenbeek, R. Oostra. S. Visser, Eredienst. F. J. Pop, Kroniek.

BERICHTEN

DAS GEGENWÄRTIGE ARBEITSPROGRAMM DER STUDIENABTEILUNG DES OEKUMENISCHEN RATES DER KIRCHEN

17 Route de Malagnou, Genf.
(Auszug aus dem ausführlichen „Arbeitsplan",
der auf Anforderung versandt wird)

I. *Die Bibel und die Botschaft der Kirche an die Welt*

1. Ein internationales Sammelwerk über: „Die biblische Autorität für die soziale und politische Botschaft der Kirche heute" mit 19 Beiträgen zur Frage der Autorität der Bibel, zu den Methoden der Auslegung und zu einzelnen sozialen und politischen Problemen wird demnächst erscheinen.

2. Unter Heranziehung von Mitarbeitern in verschiedenen Ländern sollen drei Monographien verfasst werden über:

a. Arbeit und Beruf in biblischer Sicht (vgl. unten III, 2);
b. Der Mensch und die Gesellschaft in biblischer Sicht;
c. Gerechtigkeit in biblischer Sicht.

3. Freier Gedankenaustausch über Fragen, die einer einheitlichen Schriftauslegung, insbesondere im Blick auf die Ethik, im Wege stehen. Form: Thesen, Memoranden, Konferenzberichte. Hierher gehören die Probleme:

a. Hermeneutische und exegetische Regeln;
b. Verhältnis der Ethik zur Dogmatik (z.B. Eschatologie);
c. Schrift und Tradition;
d. Bibel und Naturrecht.

II. *Die evangelistische Verkündigung für den modernen Massenmenschen*

Hier geht es vor allem um die Frage, wie die Kirche in neuer, glaubwürdiger Weise dem vom Geist der Industrialisierung erfassten modernen Menschen begegnen kann.

1. In der ersten Stufe der Untersuchung geht es um die kritische Ermittlung der Tatbestände und um den Austausch von Erfahrungen.

a. Inwieweit besteht Kontakt mit diesen Menschengruppen? Welche Gründe sind für ihre Trennung von der Kirche anzugeben?

b. Wo sind neue Wege zu ihrer Erfassung mit Erfolg beschritten worden? Welche Gründe sind für Misserfolge anzuführen?

2. In einem späteren Zeitpunkt wird versucht werden, an Hand des Materials Empfehlungen an die Kirchen auszuarbeiten: Wie muss die Kirche selbst sich ändern, um der entstandenen Lage in allen ihren Lebensäusserungen gerecht zu werden?

III. *Der christliche Einsatz im öffentlichen Leben*

1. Die verantwortliche Gesellschaft: Wofür soll der Christ sich einsetzen, wo es um eine Neubesinnung über die soziale und politische Struktur des öffentlichen Lebens geht?

2. „Der Sinn der Arbeit": der Versuch, ein konkretes modernes Sozialproblem zu studieren (vgl. auch oben 1, 2*a*).

Zu beiden Fragen wurden Schriften veröffentlicht. Im übrigen ist zunächst ein freier Austausch von Dokumenten und dergleichen geplant, die später in Denkschriften zusammengefasst werden sollen.

3. Zwei verwandte Fragenkreise werden methodisch ähnlich behandelt:

a. Die theologischen Grundlagen christlichen öffentlichen Handelns

b. „Strategie und Taktik des christlichen Einsatzes im öffentlichen' Leben".

LEERSUCCESSIE ALS GEZAGSVORM

DOOR

A. VAN SELMS

Pretoria

Vermoedelijk is het woord „leersuccessie", in de titel van dit opstel gebruikt, een neologisme. De schrijver herinnert zich althans niet, dat hij het ooit ergens gelezen heeft. Tot karakterisering van het verschijnsel, waaraan wij enkele bladzijden willen wijden, leent zich echter geen der bestaande termen.

Onder „leersuccessie" verstaan wij het verschijnsel, dat zich in menigerlei kultuurkring voordoet, dat men om aan zijn mededeling of opinie gezag bij te zetten, zijn zegsman noemt, diens zegsman, en zo voort terug tot bij een eerste autoriteit. Ze is dus een begeleidend verschijnsel bij het begrip der mondelinge overlevering. Merkwaardig is nu, dat de ketting van overleveraars een zeer wezenlijk moment in het geheel van de mededeling gaat vormen, en dat deze in hoofdzaak, ja dikwijls uitsluitend, aan deze ketting haar gezag ontleent. Een goede successie in de leer betekent dat het gezag uit het verleden presente werkelijkheid wordt.

Met opzet gebruiken wij in dit verband het woord „successie". Men zou kunnen denken, dat „opvolging" hetzelfde uitdrukken kon. Maar gelijk wij nog zullen zien, zijn aan ons verschijnsel bepaalde religieuze elementen verbonden. Daarom verkiezen wij het, hier van successie te spreken, omdat deze term, al komt ze ook in het profane recht voor, toch ons in hoofdzaak bekend is uit de uitdrukking „apostolische successie", en ons zodoende aan religieuze zaken doet denken.

Hoewel het verschijnsel van de leersuccessie als gezagsvorm op de een of andere wijze wel in alle tijden zal voorkomen, is het toch opmerkelijk, dat het zich vooral in één bepaalde tijd voorgedaan heeft, en dat de kultuurkringen, waarin het gebloeid heeft, onderlinge aanrakingspunten vertonen.

Om echter niet langer in algemene bewoordingen vage algemeenheden te moeten zeggen, willen wij beginnen enkele voorbeelden in ogenschouw te nemen.

In het tweede boek van de *Academica Prioria* (45 v. Chr.), VI § 16 schrijft CICERO over „Carneades, die de vierde is van Arcesilas

af; want hij was een toehoorder van Hegesinus, die zelf een toehoorder geweest was van Euander, de leerling van Lacydes, terwijl Lacydes er een van Arcesilas geweest was". Van Carneades wordt vervolgens de lijn verder naar onder doorgetrokken, namelijk over Clitomachus naar Philo, een leermeester van CICERO zelf. Wij krijgen hier dus een reeks van acht namen, beginnende met Arcesilas en eindigende met de auteur van de *Academica* zelf.

Cicero was, ook in zijn wijsgerige geschriften, veel te zeer gepraeoccupeerd door de vorm, dan dat hij deze ketting van overleveraars der Academische philosophie in een dorre opsomming zou weergeven. Hij had bij Arcelisas kunnen beginnen, en vervolgens in tijdsorde kunnen afdalen tot hij bij Philo was uitgekomen. Ook de omgekeerde volgorde was mogelijk geweest: hij had kunnen schrijven, dat hij van Philo gehoord had, dat deze van Clitomachus gehoord had, enzovoort tot Arcesilas toe. Deze laatste vorm zal wel in het mondeling verkeer gebruikelijk zijn geweest. Een naklank daarvan horen wij nog in de betrokken passage: *audivit enim Hegesinum, qui Euandrum audierat....* Maar in die trant kon een Romeins rhetor niet doorgaan. Dat zou in strijd geweest zijn met alles, wat aan aesthetische regels bij hem gold. Niettemin duidt CICERO in de herhaling van het werkwoord *audire* wel aan, dat hij hier een traditie-ketting weergeeft.

Zulk een aanduiding was voor een tijdgenoot voldoende. Hij wist waar hij mee te doen had. Gerust kon CICERO dan ook, nadat hij de lezer te verstaan gegeven had, dat hij een leersuccessie beschreef, vervolgens zijn stilistische lusten botvieren. Dies begint hij met Carneades, die trouwens de bekendste figuur onder de acht was, dat wil dus zeggen in het midden van de reeks, werkt eerst naar de oorsprong toe, en vervolgens naar de laatste uitloper. Dit soort kunstgrepen kan ons echter niet beletten, hier een eenvoudige traditieketting te herkennen: A hoorde van B, dat deze hoorde van C, enz.

Het is merkwaardig, dat voor zover de schrijver bekend deze leersuccessie in de Latijnse literatuur uitsluitend tot de autoriteiten op wijsgerig gebied beperkt is gebleven. De methode zou zich uiteraard uitstekend voor historisch onderzoek geëigend hebben. Zo ergens, dan ligt zij daar voor de hand, waar onderzoek ingesteld wordt naar de betrouwbaarheid van tradities omtrent het volksverleden. Maar bij de Romeinse historici vind men ze niet gebruikt, zelfs niet als Livius in zijn eerste boeken de Romeinse legende tracht te systematiseren.

Iets verwants vindt men echter in de dichtschool. Terugziende op zijn leven en dichterlijke productie, inzonderheid als schrijver van elegieën, noemt OVIDIUS (*Tristia* IV, 10, r. 51 – 55) een reeks van voorgangers: „Het wangunstige lot schonk Tibullus geen levensduur, dat ik met hem bevriend had kunnen worden. Deze was uw opvolger, Gallus, en Propertius de zijne; de vierde na hen in tijdsvolgorde was ik zelf. En zoals ik de voorgangers, zo eerden mij de nakomelingen." Ook hier krijgen wij uit zorg voor de stijl een verbreking van de eenvoudige ketting-vorm: hoewel de tweede in de chronologische reeks (als men tenminste naar sterfjaren rekent, want de bundel van Propertius verscheen voor die van Tibullus), wordt Tibullus het eerste genoemd. Belangrijk is echter, dat wij hier het woord „opvolger" krijgen: *successor*, dat niet slechts een argument te meer biedt voor ons gebruik van de term „leersuccessie", maar ook terugwijst naar de Griekse technische term voor zulk een reeks: *diadochè*.

Men zou nu kunnen menen, dat de beide voorbeelden, uit CICERO en uit OVIDIUS, de opmerking in onze inleiding weerspraken, namelijk dat aan het verschijnsel van de leersuccessie bepaalde religieuze elementen verbonden zijn. Dit is echter niet het geval. De wijsbegeerte was in deze dagen voor alles levensleer, en heeft als zodanig religieuze betekenis gehad. Juist in die kringen, waar men met de meeste scepsis tegenover de overgeleverde religie stond, werd de wijsbegeerte met religieuze drift beoefend. Hier bleek de religieuze behoefte langer te leven dan de voorvaderlijke religie. Men hoeft LUCRETIUS maar te lezen, de grote bestrijder van de bestaande religies, om onder de indruk te komen van zijn verering voor Epicurus en zijn besef, dat het zijn roeping is, deze leer te verkondigen. In dezelfde lijn ligt het welbekende verschijnsel, dat in de literatuur van deze tijd de grote wijsgerige voorgangers telkens het attribuut „goddelijk" bij hun naam krijgen: *divinus Plato, divinus Zeno.* Aan het uiterste begin van de overleveringsketen staat zodoende de goddelijke revelatie.

Hetzelfde geldt enigermate ook van de dichtkunst. Als LUCRETIUS (I, 731) spreekt over Empedocles en „de gedichten van zijn goddelijk genie" (*carmina.... divini pectoris*), dan kan men nog aannemen, dat hij daarbij meer aan de inhoud dan aan de vorm denkt, en dus in de Agrigentijn meer de wijsgeer dan de zanger waardeert; maar HORATIUS (*Ars poetica* 400) zegt in zijn mythologische schets van de oorsprongen der dichtkunst: „Zo kwamen de goddelijke profeten

en hun liederen aan hun eer en naam". Met deze „profeten" (*vates*) zijn de dichters bedoeld. De term is overbekend, en wordt dikwijls in puur menselijke zin gebruikt. Doch herhaaldelijk schemert de gedachte toch door, dat de dichter bovennatuurlijke gaven bezit: *si quid habent veri vatum praesagia....* Als zodanig is hij goddelijk, en zijn werk een openbaring. De *diadochè* betreft dus zelfs in het geval van OVIDIUS iets, dat niet geheel los van religieuze gevoelens staat. *Est deus in nobis, agitante calescimus illo* (*Fasti* VI, 5).

De term *diadochè* verwijst ons naar het Griekse taalgebied. Wij willen het gebruik daarvan in literaire en wijsgerige omgeving echter hier niet verder naspeuren. Dat is meer de taak van de klassieke filoloog. Voor ons doel is het voldoende, te weten dat in de Hellenistische wereld de leersuccessie een bekend begrip was. Opmerkelijk is nu, dat zo niet de term, dan toch zeer zeker wel het verschijnsel in de oudere Christelijke literatuur een belangrijke rol speelt.

Zeer typerend is een uiting van IRENAEUS (IV, 27, 1, geciteerd naar J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, 1926, p. 537 – 562: The reliques of the elders preserved in Irenaeus): „.... gelijk ik gehoord heb van een zeker ouderling, die het gehoord had van hen, die de apostelen gezien hadden, en van hen die (van hen) geleerd hadden." Hier vinden wij, in de verregaand barbaarse Latijnse vertaling, twee maal een vorm van *audire*, juist als in CICERO's elegante verhandeling. Wij treffen hier een keten van vier schakels aan: IRENAEUS – een presbyter – de leerlingen der apostelen – de apostelen zelf. Eigenaardig is wel, dat IRENAEUS hier als de vierde optreedt: wij hebben gezien, dat CICERO juist de vierde in zijn reeks, Carneades, bijzonder relief gaf, en dat OVIDIUS ook niet zonder zekere nadruk zichzelf de vierde in de reeks der elegieëndichters noemt. Zou hier de oude leer der vier tijdperken (en die der vier rijken in Daniël) nog een rol spelen? Na de vierde moet er dan een beslissende wending komen. Doch elders in IRENAEUS noemt hij zichzelf als derde: „...zoals de ouderlingen vermeld hebben, die Johannes de discipel des Heren gezien hebben..." (citaat XVI bij Lightfoot, vgl. ook XI, XIII, XV, XVII).

Hoe dit ook zij, van belang is dat IRENAEUS, anders dan de latere Christelijke auteurs, met bepaalde voorkeur een dergelijke mondelinge overlevering aanhaalt. Door zijn verkeer met de ouderlingen, in het bijzonder Polycarpus, voelde hij zich meer persoonlijk met het oerchristendom verbonden, dan voor hem langs de weg der schriftelijke overlevering mogelijk scheen te zijn. Het geeft hem

groter autoriteit, in het bijzonder natuurlijk in het Westen en in zijn eigen bisdom Lyon, waar dergelijke persoonlijke betrekkingen met het apostolisch tijdvak uitteraard weinig of niet voorhanden waren. Tenslotte kon iedereen een boek gelezen hebben, maar slechts aan weinigen was het gegeven, uit de eigen mond van het voorgeslacht de grote waarheden ontvangen te hebben. Deze exclusiviteit hielp mede, om aan de mondelinge overdracht, de leersuccessie, groter gezag te verlenen.

Duidelijk wordt dit uitgesproken in een fragment van PAPIAS, dat bewaard is bij EUSEBIUS (*Historia ecclesiastica* III. 39,4): „Als er dan ook iemand kwam, die de ouderlingen gevolgd had, vorste ik de woorden der ouderlingen uit: Wat Andreas of wat Petrus gezegd had, of wat Philippus of wat Thomas of Jakobus of wat Johannes of Mattheus of iemand anders van de discipelen des Heren, en wat Aristion en de ouderling Johannes, de discipelen des Heren, zeggen. Want ik meende dat wat uit boeken voortkomt mij niet zoveel nut bracht, als dat wat uit de levende en blijvende stem voortkwam." De vorm, waarin HIERONYMUS (*De viris illustribus*, XVIII) deze merkwaardige uitspraak overgeleverd heeft, gaat op hetzelfde Grieks terug, maar is als verklarende vertaling de moeite der kennisname waard: „Want boeken ter lezing baten mij niet zoveel als de levende stem, die tot op heden in haar zegslieden doorklinkt."

Het is volkomen duidelijk, dat PAPIAS van mening was, dat werkelijke gemeenschap met de oudere generatie niet door de lectuur van boeken, maar door de mondelinge overlevering tot stand komt. Het boek is daartoe te onpersoonlijk. Door de oudere getuige uitgekozen te worden als ontvanger van wat hij eenmaal zelf ontving, betekent opgenomen te worden in de keten van waarheidsgetuigen, en plaatst wien dit te beurt viel in de levende stroom der herinnering, waarin het verleden presente werkelijkheid wordt. Hier wordt wel heel duidelijk, dat de oud-Christelijke auteurs, ook al doen zij hier en daar wat intellectualistisch aan, zeker niet intellectualistisch verstaan moeten worden.

Gelijk men uit bovenstaand citaat heeft kunnen ontdekken, kan men PAPIAS als vertegenwoordiger van het derde geslacht beschouwen. Hij hoorde van de leerlingen der Apostelen, wat deze gezegd hadden. Volgens EUSEBIUS III, 36, 1, 2 was de voornaamste zegsman van PAPIAS de welbekende POLYCARPUS; elders echter (*Chronicon* 220, vgl. IRENAEUS V, 33, 4) wordt hij met Polycarpus op één lijn geplaatst en als directe leerling van Johannes vermeld;

zo introduceert ook HIERONYMUS hem. Hier zien wij voor het eerst de neiging, die ook van elders bekend is, om schakels uit de ketting over te slaan; dat brengt voor het nageslacht de noodzakelijkheid, historische kritiek op de overleveringsketen te oefenen.

Overigens is het merkwaardig, dat PAPIAS zelf zijn principe, dat de levende stem meer waard is dan het geschreven woord, ontrouw geworden is. Hij is zelf auteur, schrijver van een werk over de woorden des Heren. Hetzelfde geldt van IRENAEUS: Hoe hoog hij ook de mondelinge overlevering stelde, in de strijd tegen de gnostiek vertrouwde hij zijn woorden aan het papier toe. De latere theologen der Christelijke Kerk hebben dit voorbeeld gevolgd, en de mondelinge overlevering verloor weldra in de Kerk vrijwel alle betekenis. De traditie, waarop Rooms Katholieke auteurs zich plegen te beroepen, draagt een heel andere betekenis. Van een *diadochè*, een aaneengeschakelde ketting van zegslieden, is hier geen sprake.

Weer een andere religieuze kring, waarin wij de leersuccessie zien optreden, is het nabijbelse Jodendom. Het klassieke voorbeeld is de aanhef van het Misjnatractaat *Pirqē Abōt* („De spreuken der Vaderen"): „(1) Mozes ontving de Leer van de Sinai, en leverde haar over aan Jozua, en Jozua aan de Oudsten, en de Oudsten aan de Profeten, en de Profeten leverden haar over aan de mannen der Grote Synagoge. Dezen spraken drie kernspreuken uit: weest bedachtzaam in de rechtspraak, vormt vele leerlingen en maakt een heining rondom de Wet." Wij volgen hier de fraaie vertaling van J. DYSERINCK, *De Spreuken der Vaderen uit het Hebreeuwsch vertaald*, 1910. Het is duidelijk, dat wij hier te doen hebben met een projectering van het gebruik van de Tannaietische periode terug naar het verre verleden. Dichter bij het heden komen we reeds in de volgende paragraaf: (2) „Simon de rechtvaardige, die tot de laatst overgeblevenen der Grote Synagoge behoorde, hij placht te zeggen: op drie dingen berust de wereldorde: op de Leer, op de eredienst en op de beoefening van liefdewerken." Hier ontbreekt echter het uitgesproken verband tussen de leersuccessie en de inhoud van de spreuk. Weliswaar is de bedoeling ongetwijfeld, dat dergelijke spreuken tot de overgeleverde leer als zodanig behoren, maar dat dit nu speciaal ook van de genoemde spreuk geldt, wordt niet met zoveel woorden gezegd.

In dezelfde trant gaat dan *Pirqē Abōt* voort: telkens worden nieuwe dragers van de traditie genoemd, die de leer van de grote

autoriteiten van de vorige generatie ontvangen hebben. De keten gaat door tot Hillel en Sjammai. Verderop (in II, 9) wordt ze nog voortgezet tot de leerlingen van Jochanan ben Zakkai toe, dus tot het einde van de eerste eeuw na Chr. Bij de tradities, die deze leerlingen betreffen vinden wij ook dat bepaalde uitspraken op gezag van de leermeester worden gedaan, b.v. (II,12) ,,Abba Sjaoel zeide in zijn (namelijk Jochanans) naam: Indien alle wijzen Israëls en Eliëzer, zoon van Hyrkanos, ook met hen in één weegschaal lagen, en El-azar, zoon van Arach in de tweede weegschaal, zou hij tegen hen allen opwegen." Het ,,in (dikwijls ook: uit) zijn naam" is een technische term, die onophoudelijk in de misjna en de beide Talmuds voorkomt. Niet iedereen, die toevallig een van de groten van de voorafgaande generatie van geleerden eens iets heeft horen zeggen, heeft het recht, om ,,uit zijn naam" een uitspraak te doen, doch alleen hij, die na een lange tijd van persoonlijke studie bij de meester door deze daartoe uitdrukkelijk gemachtigd was. Maar wie daartoe gemachtigd was, die behoorde dan ook bij zijn onderwijs zijn gezagsbron uitdrukkelijk te noemen. Zo sprak Rabbi Jochanan eens zijn ontevredenheid uit over Rabbi Eleazar, o.a. omdat hij de overlevering doorgaf zonder Rabbi Jochanans naam daarbij te vermelden (*dᵉ lā 'āmar šᵉmūᶜᵃtā miššᵉmī, jBerakot* 4*b*).

Gewoonlijk is de traditieketting in de Joodse literatuur slechts kort. Niettemin treft men gevallen aan, waarin ze vier of meer generaties omvat. Een aardig voorbeeld vindt men in de Misjna, Jebamot XVI, 7: ,,Rabbi ᶜAqībā zeide: ,Toen ik naar Nehardeᶜa afgegaan was om een schrikkeljaar aan te kondigen, ontmoette ik daar Nehemia uit Bēt-Delī'. Hij zeide tot mij: ,Ik heb gehoord, dat men in het land van Israel de vrouw niet toestaat te hertrouwen op de verklaring van één getuige, met uitzondering van Rabbi Juda de zoon van Bābā'. Ik bevestigde het hem: ,Zo staan de zaken'. Hij sprak tot mij: ,Zeg tot hen uit mijn naam: Gij weet, dat dit gebied door soldatenbenden geteisterd wordt; men heeft mij bericht op gezag van Rabban Gamliël de oude, dat men de vrouw toestaat te hertrouwen op de verklaring van één getuige'. En toen ik thuis gekomen was en de zaken voordroeg aan Rabban Gamliël (de tweede), verheugde hij zich over mijn woorden, en zeide: ,Wij hebben een deelgenoot gevonden voor Rabbi Juda de zoon van Bābā'."

Hier hebben wij een vrij lange traditieketen: Van Gamliël I over ongenoemden naar Nehemia, van deze naar Rabbi ᶜAqībā, en van die naar Gamliël II.

Anders dan bij Christenen en heidenen kan een dergelijke traditie, door een reeks van autoriteiten aan elkander overgedragen, ook het een of ander feit betreffen in plaats van een stuk onderwijs. Maar dan is het feit toch altijd op de een of andere wijze van belang voor de leer. Men ziet een geestelijke autoriteit de een of andere handeling op een bepaalde manier verrichten, en maakt daaruit de gevolgtrekking, dat aldus steeds gehandeld moet worden. De gewoonte van de leermeester is wet voor de volgeling. Dan krijgen wij dus een geschiedenis, die verder doorgegeven wordt, b.v. (jBerakot 10b): „Rabbi Juda, in de naam van Abbā, de zoon van Chunnā: Bar Qappārā en twee van zijn volgelingen namen hun intrek bij de huisheer van de herberg van Beraktā..." Er volgt dan een verhaal over de formule waarmede het gebed voor de maaltijd gedaan werd. De overgeleverde *haggādā* dient tot vorming van een *halākā*. Overigens merkt men op, dat wij hier tenminste drie schakels in de keten hebben: Bar Qappārā, Abbā en Rabbi Juda. In werkelijkheid zijn het er echter vermoedelijk vier: want wij kunnen niet aannemen, dat Bar Qappārā zelf het verhaal zou verteld hebben, en Abbā zegt ook niet dat hij het rechtstreeks van de meester vernomen heeft. Dus moet men tussen hem en Abbā wel een van de leerlingen inschakelen.

Het meest bekend is het verschijnsel van de traditieketen natuurlijk in de Islam. Nergens heeft het zulk een invloed uitgeoefend als hier; nergens zijn de traditieketens zo lang, en nergens is de beoefening daarvan tot zulk een eigen wetenschap uitgebouwd. Ieder, die kennismaakt met de Arabische literatuur, komt daar weldra in aanraking met de *ḥadīṯ*, en leert, dat dit niet slechts de overlevering in het algemeen en de traditie als collectieve grootheid is, maar ook elke afzonderlijke bij traditie overgeleverde mededeling. En deze kan niet bestaan zonder bijgevoegde *isnād* (traditieketting, letterlijk de actie van het doen steunen van een zaak op een ander). De autoriteit rust dus niet op de inhoud van de overlevering, doch op de betrouwbaarheid van de overleveraars. Van een „autopistie" van de *ḥadīṯ* is dan ook nimmer sprake. Hoewel daar heel wat reden is om te vermoeden, dat de Islam deze gezagsvorm van het Jodendom geleerd heeft (vgl. J. HOROVITZ, *Alter und Ursprung des Isnād*, Der Islam, 1919, p. 39 – 47), blijft het toch opmerkelijk, dat de formulering van de leersuccessie anders geschiedt dan in Misjna of Talmud. Het Joodse *miššēm* blijft hier achterwege; daarentegen drukt de Arabische traditieoverleveraar zich uit met behulp van een werk-

woord, een voorzetsel of een voegwoord. Een voorbeeld uit alBoḫārī moge dit illustreren: „Mij heeft overgeleverd Abdallah de zoon van Abu-lAswad: Mij heeft overgeleverd alFaḍl de zoon van alᶜAlā': Mij heeft overgeleverd Ismael de zoon van Ummaiah, op gezag van Jahjā de zoon van Abdallah de zoon van Ṣaifī, dat hij Abū Maᶜbad, de cliënt van Ibn Abbas had horen zeggen: Ik heb Ibn Abbas horen zeggen: Toen de Profeet Muᶜāḏ naar Jemen zond, sprak hij tot hem, enz."

Voor Arabische begrippen hebben wij hier te doen met een betrekkelijk korte overleveringsketen. Gewoonlijk zijn ze nog heel wat langer. Men krijgt respect voor het geheugen van de geleerden, die al deze ketenen uit het hoofd moesten kennen en bij het doorgeven der tradities geen schakel oversloegen. Bekend is het verhaal, o.a. overgeleverd door Ibn Ḫallikān in zijn biografie van alBoḫārī, hoe de geleerden uit Bagdad honderd tradities met de niet daarbij passende *isnād's* verbonden, en ze zo aan alBoḫārī voordroegen, die honderd maal zeide: „Ik ken deze traditie niet", totdat het honderdtal voltooid was; toen wendde de grote traditionalist zich tot de eerste, en verbond de rechte inhoud met de juiste overleveraarsketting, „en hij voegde elke tekst bij zijn eigen ketting, en elke ketting bij zijn eigen tekst", totdat alle honderd verdwaalde schapen waren thuisgebracht.

In de Islam gaat de overleveringsketen terug tot op de tijdgenoten van de Profeet; aparte termen duiden de keten aan, welke ineens van de tweede generatie naar de Profeet terugspringt, of welke dit van de derde af doet. Dit ontbreken van één of meer schakels doet uiteraard het gezag van de desbetreffende traditie veel afbreuk. Hetzelfde is het geval, als er een anonyme schakel is, en nog veel meer, als een van de overleveraars iemand is, die bij het nageslacht als onbetrouwbaar of heterodox te boek staat. Een afzonderlijke term wordt gebruikt om een traditie aan te duiden, in welker keten de overleveraars met elkander verbonden zijn met behulp van de praepositie ᶜan („op gezag van"); deze kan namelijk aanduiden, dat er tussen de beide transmittenten geen persoonlijke betrekking bestond. In dat geval is het gezag van de bedoelde overlevering minder groot. Want gelijk wij reeds bij onze bespreking van Irenaeus en Papias gezien hebben, wordt de mondelinge overlevering juist daarom zo hoog geacht, omdat ze berust op een persoonlijke betrekking tussen leermeester en leerling. Ze is niet goed denkbaar zonder een sfeer van wederzijds vertrouwen en hoogachting.

Evenzeer als in het Jodendom ontwikkelde zich ook in de Islam het gebruik, dat men alleen dan de tradities van de leermeester door mocht geven, als men daartoe door deze uitdrukkelijk gemachtigd was; opmerkelijk is ook, dat in sommige kringen het aanvankelijk streng afgekeurd werd, dergelijke tradities schriftelijk op te tekenen (I. GOLDZIHER, *Muhammedanische Studien*, II, 1899, p. 188–202). Natuurlijk is dat tenslotte toch geschied, en iedereen weet van de zes grote, algemeen aanvaarde traditieverzamelingen, die in de negende eeuw tot stand kwamen.

Merkwaardig is wel, dat het wantrouwen in het geschrevene niet betrokken is op de Qoran. Nog tijdens het leven van de Profeet hebben personen uit zijn omgeving verzamelingen aangelegd van zijn openbaringen, en noch door de Profeet, noch door zijn volgelingen is dit afgekeurd. Het kon ook moeilijk, aangezien de Qoran ook inderdaad een boek is: van eeuwigheid bij Allah aanwezig, geschreven op de welbewaarde tafel met Arabische letters in de Arabische taal. Maar toch openbaart zich zelfs met betrekking tot het heilige boek nog de voorliefde voor de kennis, die in het mondeling verkeer verkregen wordt: Beter dan een geschreven exemplaar van de Qoran te bezitten, is het om de Qoran uit het hoofd te kennen, en men leert dit op de rechte wijze opzeggen in de persoonlijke omgang met de leermeester.

De voorliefde voor het mondeling overleveren is in de Islamse wereld zo groot, dat een heel stel wetenschappen buiten de eigenlijke theologie de vorm der traditie met tekst en overleveraarsketen als de wetenschappelijke vorm bij uitstek hebben overgenomen. Dat geldt in het bijzonder van de geschiedschrijving; de lectuur van een groot historicus en stilist als AṬṬABBARĪ wordt daardoor voor de westerling aanvankelijk verzuurd. Later, als verschillende van de schakelpersonen voor ons meer aangezicht hebben verkregen, en wij iets van hun deugden en vooral ondeugden te weten zijn gekomen, kan zulk een *isnād* ons wel eens onbedoelde vreugde schenken. In de twee en een halve eeuw tussen de dood van de Profeet en de optekening der tradities is ontzaggelijk veel gefantaseerd.

Nadat wij aldus de leersuccessie als gezagsvorm bij een viertal kultuurkringen hebben opgemerkt en voorlopig gekarakteriseerd, kunnen wij thans wellicht enkele phaenomenologische trekken vaststellen.

Voor een leersuccessie is in de eerste plaats nodig dat men aan het allereerste begin een absolute autoriteit heeft. Zonder deze heeft de

gehele keten geen zin. Als er alleen gradueel verschil is tussen de oer-autoriteit en de transmittenten, kan men moeilijk inzien, waarom de keten juist met deze autoriteit begon en niet ergens elders, hetzij hogerop, hetzij lageraf. In de philosophische en literaire scholen van de klassieke oudheid is dit verschijnsel niet meer zo duidelijk waarneembaar. Vermoedelijk hebben wij bij de twee reeksen, die wij onderzochten, ook niet met de meest ware Jakob te doen. Al vonden wij redenen, zelfs deze reeksen niet geheel buiten de religie te stellen, toch is het vermoeden niet geheel ongegrond dat ze slechts een navolging in de schone literatuur zijn van wat in de min of meer geheime en gnostieke leer diepzinnige ernst werd geacht.

De overleveringsketens verraden dikwijls, waarschijnlijk zonder opzet, dat de eerste autoriteit soortelijk verscheiden is van de daarop volgende schakels. IRENAEUS voert zijn tradities terug tot op de apostelen, maar het spreekt vanzelf dat deze voor hem niet de laatste autoriteit zijn. De absoluut gezaghebbende is natuurlijk voor hem geen ander dan Christus zelf. Toch staat zijn naam niet in de reeks: want Hij is soortelijk onderscheiden van al de dragers der overlevering.

Hetzelfde komt ook duidelijk tot uiting in de Mohammedaanse traditieliteratuur. De ketting wordt opgenoemd, schakel na schakel, tot de tijdgenoten en volgelingen van Mohammed; maar de Profeet zelf is voorwerp, niet onderwerp van de overlevering. Zelfs als het overgeleverde een gezegde van Mohammed is, betekent nog het spreken van Mohammed iets soortelijk verscheidens van het spreken aller transmittenten. Er is geen *isnād* die eindigt met de woorden: „Mij heeft overgeleverd Mohammed de zoon van Abdallah, dat..."

Een absolute autoriteit kan nimmer puur-menselijk zijn. Op de een of andere wijze moet zijn optreden en spreken uit een andere wereld stammen. Anders gezegd, het *eschaton* van de terugwaarts gevolgde overleveringsreeks is de openbaring. Zonder openbaring geen werkelijke traditie, en althans geen noodzaak om de inhoud daarvan door een leersuccessie buiten twijfel te zetten.

In religies, waar het openbaringsbegrip slechts een kleine of in het geheel geen rol speelt, kan men dus ook geen leersuccessie verwachten. In de dusgenaamde natuur-religies zal men ze niet aantreffen. Evenmin in de oud-Romeinse of oud-Germaanse godsdiensten. Maar ook redelijke religies uit jonger tijd, deïstisch of pantheïstisch georiënteerd, kennen bij gebrek aan openbaringsbegrip geen echte traditieketens.

Een tweede opmerking van meer algemene aard sluit hierbij complementair aan: de dragers van de overlevering beschouwen hun eigen autoriteit als uiterst begrensd. Het enige wat zij mogen doen, is de eenmaal uitgesproken waarheid, de eenmaal voorbeeldig verrichte handeling, herhalen en de konde daarvan voortgeven aan het volgend geslacht. Hun komt geen oordeel toe over de inhoud van het overgeleverde en geen keuze tussen wat wel en wat niet verdergedragen verdient te worden. Nog veel minder hebben zij het recht, uit zichzelf iets te bedenken. Zodra van één van de schakels uit de ketting zo iets zou ontdekt worden, zou daarmede de desbetreffende traditie waardeloos zijn, en evenzo alle andere overleveringen, in welker tradenten-reeks de betrokken persoon voorkomt.

In de zelfbetiteling van geleerden, die in zulk een ontwikkelingsgang betrokken zijn, komt soms iets hiervan tot uiting. In de nabijbelse Joodse literatuur wordt onderscheiden tussen het tijdperk der *Tannā'īm*, de „leraars", dat der *Amōrā'īm*, de „voordragers" en dat der *Sābōrā'īm*, de „nadenkers". De bedoeling van deze namen is, aan te duiden dat er steeds minder ruimte voor zelfstandige werkzaamheid gekomen is. Daarmede is natuurlijk niet gezegd, dat de *Tannā'īm* vrij spel hadden bij hun onderwijs; integendeel, alom in het monument van hun werk, namelijk de Misjna, vinden wij de bewijzen van het tegendeel: zij brachten niets nieuws, maar bewaarden het oude en gaven het door. Niettemin hadden zij nog de vrijheid tot formuleren, die de *Amorā'īm* niet meer bezaten. Werkelijk vrij in zijn leerzaamheid was zelfs Mozes niet, maar God alleen.

Iets dergelijks is ook in de Arabische terminologie op te merken. De tijdgenoot en volgeling van Mohammed, die aan het opperst uiteinde van een reeks staat, wordt *sahābī* genoemd, „een uit het gezelschap" namelijk van de Profeet. De daarop volgende is de de *tābiᶜ* de „volgeling", namelijk van de metgezel, de „man van het gezelschap". Daarop volgen dan weer de *tābiᶜū -ttābiᶜīn*, de „volgelingen der volgelingen" enz. Hoe verder men van de openbaring, het heilstijdperk, verwijderd raakt, des te zwakker is het gezag. Daarom zal een traditie, welke door een korte keten met de tijdgenoten van de Profeet verbonden is, een zogenaamde *ᶜālī* (een „hoge", dat wil zeggen een aan de bovenloop van de traditiestroom, als bijzonder waardevol gelden.

Een derde opmerking sluit hierbij aan. De veronderstelling van de leersuccessie is natuurlijk, dat de leer in de openbaring zelf in haar geheel gegeven is. Er kan geen sprake zijn van verdere ont-

wikkeling: al wat gelding bezit is reeds in de aanvang volledig aanwezig. Het nageslacht heeft geen andere taak dan de waarheid, die het van het voorgeslacht ontvangen heeft, ongeschonden door te geven.

> „Das wahre ist schon längst gefunden,
> Hat edle Geisterschaft verbunden,
> Das alte Wahre, fass es an!"

In deze sfeer is de grootste zonde, die een theoloog kan begaan, die van de „nieuwigheid". In het Arabisch betekent *bid*^{c}*a* niet alleen „iets nieuws" maar ook „ketterij" en „secte". De grootste lof voor een theoloog is dat hij nauwkeurig reproduceert wat van oude tijden af overgeleverd is. Het streven naar originaliteit, dat bij onze Protestantse tijdgenoten zo in zwang is, zou in de kringen waar de leersuccessie geldt geen genade vinden. Daar zou het waarlijk geen lof heten, als men een geschrift „fris en vol nieuwe gedachten" noemde.

De voornaamste kracht van de tussenpersonen is derhalve het geheugen. Voor geniale invallen is hier geen plaats. Hoe minder zij van hun persoonlijkheid in hun werk leggen, des te beter is het. Van de waarlijk goede transmittenten leert men uit hun werk dan ook zeer weinig. Hun deugden zijn geheugen, trouw en waarheidsliefde, en deze drie kleuren de overlevering juist niet. Als de persoonlijkheid de overlevering wel kleurt, is ze daarmee vervalst, en het grootste deel van haar waarde kwijt.

Onze vierde opmerking betreft de geringschatting van het geschrevene. Herhaaldelijk vestigden wij daar reeds de aandacht op. Hier werkt waarschijnlijk een heel complex van factoren. In de eerste plaats misschien een zeker conservatisme: ten slotte is het schrijven een betrekkelijk jonge kunst in de geschiedenis der mensheid. Verder echter ook wat men met een geleende term de *arcanae disciplina* zou kunnen noemen: de spreker kiest zelf zijn gehoor, maar de schrijver weet niet, wie nog eenmaal zijn geschrift in handen krijgen zal. De heilgeheimen op schrift stellen zou paarlen voor de zwijnen werpen kunnen zijn. Bij de mondelinge overdracht daarentegen weet men, aan wie men de schatten toevertrouwt.

De keerzijde daarvan is natuurlijk, dat het mondeling toevertrouwde de ontvanger hoog stelt, en hem voor het doorgeven aan de rechte leerlingen verantwoordelijk maakt. Zijn autoriteit is groter, en wat hij aan zijn leerlingen schenken gaat, zullen zij niet op andere wijze kunnen opdoen. De mondelinge overlevering heeft een zekere exclusiviteit, welke de schriftelijke optekening niet be-

zit. Zij heeft aristocratische allure. Groot is het gezag van de leraar, en talrijk zijn in de Talmuds de voorschriften en verhalen omtrent de eerbied, die de leerling de Rabbi verschuldigd is.

Maar daarmede is nog niet alles gezegd. Er is ook een didactische factor aan het werk. Door de mondelinge overdracht gaat met de mededelingen omtrent de schat van het verleden ook iets van de sfeer daarvan op de ontvanger over. Hij ontvangt niet slechts met het hoofd, maar ook met het hart. Langzamerhand, in het persoonlijk verkeer met de oudere tijdgenoot, groeit hij om zo te zeggen in de heilsfeer in. De openbaringstijd wordt in het mondelinge onderricht presente werkelijkheid.

Wie iets daarvan wil voelen, moet een Joodse sederavond bijwonen. Als op de vraag der kinderen de heer des huizes het verhaal van de uittocht doet, brengt hij daarmee hen naar de dertiende eeuw voor Chr. terug, dan wel hij brengt de dertiende eeuw voor Chr. rondom zijn gehoor. Weldra heet het niet meer: „Onze voorouders waren in Egypte" maar: „Ons heeft de HERE verlost met een sterke hand en uitgestrekte arm."

Of wil men een ander voorbeeld? De schrijver herinnert zich levendig hoe hij zich de eerste keer bij zijn Talmudleraar vervoegde, gewapend met papier en pen. Doch dat bezorgde hem onmiddellijk een ernstige terechtwijzing: men moet zich in de Talmud inleven, en dat kan slechts door luisteren en vragen: want dan komt het begrip langs een levende weg in de ziel. Wie aantekeningen maakt, blijft er altijd buiten staan. En inderdaad, na zoveel jaren, moet de schrijver erkennen: er zit iets in. Zo zal ook elke academicus toegeven, dat er verschil bestaat tussen de vorming van de student, die zijn kennis verwierf in de persoonlijke omgang met de docenten, en de autodidact of de abituriënt van een schriftelijke cursus.

Niettemin reiken de bogen der leersuccessie gewoonlijk niet ver. Al de voorbeelden, die wij genoemd hebben, hebben wij uit geschreven bronnen geput. Dat bewijst opzichzelf reeds het ontoereikende van het systeem van mondelinge overdracht. Men besefte weldra, dat de voordelen, hierboven uitgemeten, niet opwogen tegen het éne grote nadeel: dat wat voortvloeit uit het feit, dat „alle mensen leugenaars" zijn: dat weldra het aantal valse overleveringen dat der echte overvleugelen gaat. In het Christendom kwam het merkwaardig vroeg reeds tot de kanonvorming; in het Jodendom tot de codificatie eerst van Misjna, daarna van Gemara; in de Islam verliepen geen drie eeuwen tussen de roeping van de Profeet en het tot stand

komen van de zes grote, algemeen erkende verzamelingen van wat als „gezonde" tradities beschouwd werden.

Het bloeitijdperk der leersuccessie valt zodoende vrijwel samen met die kultuur, welke door SPENGLER als de „magische" bestempeld is. Een onderzoek, of de leersuccessie intrinsiek tot deze kultuur behoort, zou ons te ver voeren, te meer waar SPENGLERS beschrijving van deze cultuur met haar „Höhlengefühl" meer op artistieke dan op wetenschappelijke verdiensten bogen kan.

Wij willen ons liever tot de beantwoording van enige concrete vragen beperken. Deze hebben in hoofdzaak betrekking op het al dan niet spoedige einde van de leersuccessie.

Waarom, zo vragen wij allereerst, speelt de leersuccessie in de heidense klassieken zo'n weinig opvallende rol?

Het antwoord kan vrij gemakkelijk gegeven worden: omdat deze optrad op een ogenblik, dat de kultuur der klassieken reeds in hoofdzaak een boekencultuur geworden was. Onder de verschrikkingen van de grote stad rekent JUVENALIS ook de „dichters die zelfs in Augustus nog uit eigen werk voordragen" (III, 9), en MARTIALIS wenst zich een vrouw die, naar de geestige vertaling van HARTMAN „niet aan literatuur doet". Zij waren zeldzaam! In zulk een jacht op publiciteit kan de aristocratische leersuccessie niet aarden. Daarbij komt dat de klassieke philosophie, als levensleer beoefend, in de eerste eeuwen van onze jaartelling vrijwel uitgepraat was. Wat gemeengoed is geworden, hoeft niet meer behoedzaam voortgedragen te worden.

Waarom breekt de lijn der leersuccessie reeds bij IRENAEUS af?

Deze vraag verdient langer overweging. Reeds in de Nieuwtestamentische geschriften zien wij hier en daar een begin van de overleveringsketen – maar tegelijk, aangezien wij hier met geschriften te doen hebben, een begin van het einde daarvan. In volle kracht is de mondelinge overlevering nog in II Tim. 2:2: „En wat gij van mij gehoord hebt onder vele getuigen, vertrouw dat toe aan vertrouwde mensen, die bekwaam zullen zijn om ook anderen te onderrichten." Hier zien wij niet alleen een ketting met vier schakels, maar ook de sfeer van vertrouwen, die bij de overlevering essentiëel is. Bovendien merken wij hier ook op, dat de openbaring zelf, Christus, niet in de keten betrokken wordt.

Dat is wel het geval in Hebr. 2:3:... „zulk een heil, dat allereerst verkondigd is door de Here, en door hen, die het gehoord hebben,

op betrouwbare wijze ons is overgeleverd." Gelijk bekend is het vooral dit vers, dat pleit tegen de Paulinische oorsprong van de Brief aan de Hebreeën. Om ons in Islaamse terminologie uit te drukken: de apostel Paulus beschouwde zichzelf als ,,een man van het gezelschap", niet als een ,,volgeling".

Een derde plaats, waar de leersuccessie een rol speelt, is Luc. 1:1–4. Daar worden onderscheiden de ,,ooggetuigen en dienaren van het woord", die het Evangelie aan ,,ons hebben overgeleverd", vervolgens die ,,ons" zelf, Lucas en andere leerlingen der apostelen; tenslotte de ,,hoogedele Theophilus" en de derde generatie. Maar hier is de leersuccessie reeds afgebroken: want Theophilus ontvangt een boek, dat moet dienen om de ,,betrouwbaarheid der zaken, waarin" hij onderricht is, nader aan te tonen. Aan het geschreven woord, zo kan men de bedoeling weergeven, zal hij meer houvast hebben. Dat betekent feitelijk reeds het einde van de leersuccessie. De mondelinge overlevering wordt gedepreciëerd.

Een opmerkelijk en weinig opgemerkt feit in verband met de voorrede van het Evangelie naar Lucas kan hiermede in verband gebracht worden. De woorden *parèkolouthèkoti anoothen pasin akriboos* uit Luc. 1:3 worden in de *Pᵉšīṭtā* weergegeven met *meṭul dᵉqarrīb u͡īt i̱açç̧īfā'īt lᵉkulhōn*; anders gezegd, in plaats van ,,na alles van meet aan nauwkeurig te hebben nagegaan" verstaat de Syriër: ,,aangezien ik zorgzaam nabij al datgene was". Met andere woorden, door het Griekse *parèkolouthèkoti* al te letterlijk te verstaan als ,,begeleiden, aanwezig zijn", maakt hij Lucas tot een ooggetuige van de Evangelische geschiedenis. Zo werd de schakel tussen het gebeuren en de optekening geëlimineerd, en de geschiedschrijver rechtstreeks met de heilsgeschiedenis in verband gebracht. Dit streven wijst wel op een geringschatting van de mondelinge overdracht.

Zodra als er een kanon van enige omvang ontstaan is, heeft de leersuccessie minder in te brengen. Men kan tegenwerpen, dat ook de Islam zijn kanon, zijn Qoran had, en niettemin de leersuccessie er eeuwen lang een grote rol is blijven spelen. Maar het maakt een groot verschil, of de kanon uitsluitend de woorden van de Profeet bevat, dan wel ook de reflectie daarop en op de gehele verschijning van de Profeet. In de Kanon van het N.T. is meer te vinden dan de woorden van Christus alleen: we vinden er ook wat deze woorden en Hij, die ze sprak, wakker geroepen hebben bij zijn volgelingen tot tot in het derde geslacht. Vandaar dat het N.T. veel meer aanwijzingen bevat voor de ontwikkeling van het gemeenteleven ook

buiten het oorsprongsland, dan in de Qoran te vinden zijn.

Door de Kanonvorming kreeg de leersuccessie in het Christendom weinig kansen meer. Daarbij kwam een tweede, dat trouwens met het eerste samenhangt: de organisatie van de Christelijke Kerk rondom de leer van het Evangelie. Zodra men een organisatie met gezag bekleedt (de *auctoritas* der Kerk), en daarin weer de nadruk legt op het ambt en de ambtelijke successie, verliest de leersuccessie haar gelding voor een zeer groot deel. Daartegenover verschijnt de Islamse theokratie als een bijna vormloos geheel, waarin het ambt practisch geen rol speelt, en de leer los staat van de machthebbers. Een verschijnsel als het Omayyadenrijk zou in het Westers Christendom als een schijnkerk opgetreden zijn, waartegenover onmiddellijk kringen, die prijs stelden op de rechte leer en levenswijze, zich tot de ware Kerk gereorganiseerd zouden hebben.

Nevens Kanonvorming en Kerkorganisatie moet nog een derde factor genoemd worden: de leer omtrent de Heilige Geest, die trouwens de veronderstelling van de Kanon en de Kerk is. Door te aanvaarden, dat de Heilige Geest van de Vader en de Zoon uitgaat, en met de Vader en de Zoon aanbeden en verheerlijkt wordt, hield de Westerse Kerk enerzijds de binding aan het historisch verleden, de heilstijd, vast, maar beleed aan de andere zijde dat men geen historische hulpmiddelen van node had, om dit historische verleden in de geest te bereiken. Door de werking van de Heilige Geest wordt men bij het lezen van het Evangelie tot discipel-tijdgenoot. Men heeft de persoonlijke omgang met de dragers der overlevering niet van node, want de Heilige Geest gaat zelf met ons om en brengt ons in levend contact met de verhoogde Christus.

Geheel anders staat het weer in het Jodendom. Ook daar treffen wij een codificatie, zelfs tot twee- of zo men wil tot driemaal toe: eerst in de Misjna, vervolgens in de beide Talmuds, om nog te zwijgen van nevenverschijningen als de Tosefta. Een Kanon durven wij deze verzamelingen echter niet te noemen. Doet men dit wel, dan plaatst men ze op één lijn met de Heilige Schrift, wat in het Jodendom nooit de bedoeling geweest is. Men hoeft deze werken slechts vluchtig in te zien, om te ontdekken, dat deze zichzelf niet voor „Heilige Boeken" in de gewone zin van het woord, namelijk goddelijke openbaringen, willen uitgeven.

Het is nog niet geheel zeker, welke drijfveren tot de codificatie van de Misjna geleid hebben. Vermoedelijk was de belangrijkste

factor wel het eenheidsstreven van Rabbi Juda de Vorst. Onder hem vertoont het Jodendom, hoewel politiek onmachtig, voor de laatste keer het beeld van een organisatorische eenheid: zijn leergezag strekt zich ook over de grenzen van het Romeinse rijk uit, tot bij de Joden in het Perzische rijk. Dit betekent echter niet, dat de Misjna zelf op het leergezag van R. Juda rust. Integendeel, de leersuccessie speelt er, gelijk wij gezien hebben, een belangrijke rol. De optekening betekent hier het vastleggen van de mondelinge overdracht, doch komt niet in de plaats daarvan. Vandaar dat er, niettegenstaande het beschreven onderscheid tussen *Tannā'īm* en *Amōrā'īm*, toch heel wat overeenkomst tussen beide groepen op te merken valt. In de scholen ging de arbeid verder. Terecht merkt J. L. PALACHE in verband met het tot stand komen van de Misjna op: ,,Het eindpunt was er niet door bereikt; en eigenlijk is dat nooit bereikt." (*Inleiding in den Talmoed*, 1922, p. 90) Het enige verschil is feitelijk, dat men niet achter de Misjna om naar het verleden grijpt.

Naar alle waarschijnlijkheid zijn de beide Talmuds opgetekend onder invloed van de vrees, dat tengevolge van de Jodenvervolgingen zowel in Palestina door de Oost-Romeinse keizers als in Babylonië door de Perzische heersers, de overleveringsketting wel eens afbreken kon. Vervolgingen richten zich nu eenmaal altijd en overal in de eerste plaats tegen de dragers van de geestelijke schatten. Anders dan in de Christelijke Kerk, waar de Kanonvorming in de eerste plaats een afgrenzing tegenover het verworpene betekent, is de codificatie van de leer in het Jodendom niet zozeer een afgrenzing tegenover onaanvaardbare literatuur als wel een middel om alles, of althans zoveel mogelijk, van het overgeleverde te bewaren.

Het zijn dus wel zeer verschillende redenen, die het einde van de leersuccessie in het Christendom en in het Jodendom bepaalden. Het resultaat was het zelfde, maar zelfde resultaten verraden nog niet altijd zelfde oorzaken. Hier hebben wij weer eens een voorbeeld, hoe voorzichtig men moet zijn met de methode, die door het onvertaalbare woord ,,Rückschluss" aangeduid wordt.

Nergens heeft de leersuccessie zulk een rol gespeeld als in de Islam. Dat valt ook wel te verstaan. Aan de ene kant was, gelijk wij gezien hebben, de Qoran als een éénmansboek geheel ontoereikend om het leven der komende generaties te regelen; aan de andere kant kende de Islam niet het ambt als leerautoriteit. Onder ambt verstaan wij

in dit verband natuurlijk een taak en een gezag, die op een bepaald ogenblik volgens vaststaande regels te verkrijgen zijn. In die zin zou men het Kalifaat als het enige Mohammedaanse ambt in de volle zin van woord kunnen beschouwen; maar de eeuwen door hebben de Kaliefs zelden veel leerautoriteit bezeten. Na de korte periode van de vier „rechtgeleide Kaliefs", waarvan er slechts twee onbetwist gezag hebben uitgeoefend, volgden de Omayyaden, die op één uitzondering na bij het nageslacht als heterodox bekend staan; onder de daarop volgende Abbassieden waren er verscheidene, die Muᶜtazilitische ketterijen voorstonden.

Het leergezag moest dus wel een ander tehuis zoeken. Dat vond het bij de geleerden, dat wil zeggen bij de hoeders van de theologisch-politieke en juridische traditie. Van een differentiatie tussen de drie gebieden, die met deze termen aangeduid zijn, is nog geen sprake. Wat in deze kringen van leermeester op leerling overgedragen wordt, bestrijkt het gehele terrein van het menselijke handelen. Hierin zijn, naar een welbekende uitspraak in de Islam, „de geleerden de erfgenamen der profeten": erfgenamen in die zin, dat wat eenmaal door de profeten als goddelijke openbaring aan de wereld geschonken is, door de geleerden van geslacht tot geslacht voortgedragen wordt. Men erft de leer. Op de duur concentreren de geleerden zich meer en meer op bepaalde plaatsen en tot bepaalde scholen; maar lange tijd waren zijn niet anders dan wat wij met een lelijk Germanisme „privaatgeleerden" plegen te noemen, met geen andere vastigheid of gezagsgrond dan het feit, dat zij erfgenamen van vorige geleerden waren, en zo voort terug tot de oog- en oorgetuigen van de Profeet.

Gelijk gezegd, is het tenslotte toch tot codificatie gekomen: in de zes verzamelingen, die in de orthodoxe Islam aanvaard zijn. Een dergelijke stap was noodzakelijk geworden, toen elke ketter niet zijn letter maar zijn eigen tradities wist te vinden, of uit te vinden. De vastlegging der overlevering betekent dus in de Islam een afgrenzing tegenover die tradities, welke als ketters verworpen worden.

Zo ziet men, dat het einde der leersuccessie, welke in de drie monotheïstische wereldgodsdiensten zoveel trekken van overeenkomst biedt, op drie zeer verschillende wijzen tot stand komt. In het Christendom staat de Kanon tegenover de mondelinge overdracht; in het Jodendom wordt practisch alles opgetekend; in de Islam doet men een keuze.

Men zou nu nog om een terugblik en vooruitzicht kunnen vragen. Om een terugblik: is de leersuccessie niet ontstaan uit en naar analogie van het familie-erfrecht? In het Oude Testament en elders noemt de wijze zijn leerling zijn zoon, en de Bijbelse geschiedenis kent associaties van ,,profetenzoons". De kettingen van transmittenten doen wel heel sterk denken aan de eindeloze genealogieën, niet alleen in het boek der Kronieken, maar ook in de oud-Arabische overlevering. Men zou zich zelfs kunnen afvragen, of de zo geliefde instelling der adoptie niet de brug vormde tussen het natuurlijk en het geestelijk zoonschap; het is opmerkelijk, dat in een bloeitijdperk der leersuccessie, de tweede eeuw na Chr., zelfs de troon der Caesaren volgens de regels der adoptie vererfde.

Aan de andere kant is het ook geheel en al redelijk, naar een vooruitzicht te vragen. Vindt de instelling der leersuccessie niet haar min of meer legitieme voortzetting in de apostolische successie, zoals die in het Katholicisme aan de opvolging der bisschoppen, in het Protestantisme aan de bevestiging met handoplegging der herders en leraars gebonden is? De beantwoording dezer vraag laten wij echter liever aan meer bevoegden op het terrein der kerkgeschiedenis over.

HOOFDSTUK 65 VAN HET EGYPTISCHE DODENBOEK

DOOR

J. ZANDEE

Warmond

Inleiding

Onder het Egyptische Dodenboek verstaan wij een verzameling godsdienstige teksten, die, geschreven op een papyrus rol, aan de dode in zijn kist bij de mummie werden meegegeven, om hem eeuwig leven in het hiernamaals te verzekeren. De naam doden-,,boek'' is eigenlijk niet geheel juist, want het gaat hier niet om een boek met een vaststaande inhoud, verdeeld in een aantal ,,hoofdstukken'', maar om een verzameling magische spreuken. Tussen de dodenboeken is veel onderling verschil. Sommige bevatten een groot aantal spreuken, anderen zijn maar heel kort. Dit hing o.a. af van de welstand van de eigenaar. Naarmate men meer betaalde, kon het aantal spreuken ook groter zijn. De volledigste dodenboeken behoren tot de Ptolemaeïsche periode (na 330 v. Chr.). De nummering van de ,,hoofdstukken'' wordt nog aangehouden zoals die is aangebracht door Lepsius in zijn eerste uitgave van het volledige dodenboek van 1867. Deze dodenboeken zijn in gebruik gekomen sinds de 18e dynastie (vanaf 1580 v. Chr). Sommige zijn voorzien van fraai gekleurde vignetten, die de inhoud van de tekst illustreren. Zowel de tekst als de afbeeldingen zijn zeer belangrijk voor onze kennis van de oud-Egyptische godsdienst. Helaas is de tekst van vele dodenboeken hopeloos corrupt, zodat van lange passages geen betrouwbare vertaling te geven is. In de loop der tijden zijn door het voortdurend overschrijven van de teksten zoveel fouten binnengeslopen, dat het onmogelijk is, de oorspronkelijke tekst te herstellen. Naarmate men later in de tijd komt, wordt het tekstbederf erger.

Wij komen verder, wanneer wij zo gelukkig zijn, afschriften te bezitten, die ouder zijn dan de 18e dynastie. Deze teksten komen voor op de houten doodkisten van het Middenrijk, 9–11e dynastie (2250–2000 v. Chr.). Hun strekking is dezelfde als van het latere dodenboek. Soms treffen wij hierin dezelfde spreuken aan als in het dodenboek en blijkt het, dat de tekst zuiverder is.

Nog ouder zijn de pyramidenteksten. Deze staan op de wanden van

pyramiden uit de 5e en 6e dynastie, bouwwerken, waarvan meestal nog maar een deel over is, (2550–± 2350 v. Chr.) niet te verwarren met de algemeen bekende grote pyramiden van de 4e dynastie, waarin vrijwel geen teksten voorkomen.

Enkele van deze pyramidenspreuken zijn nog in het Dodenboek doorgedrongen en in zulk een geval hebben wij natuurlijk grote zekerheid omtrent de tekst.

De inhoud van de dodenboekspreuken is zeer verschillend. Zij staan los naast elkaar, al zijn ze wel volgens een bepaald systeem te catalogiseren. Wij vinden daaronder toverformules, die ten doel hebben, de dode te beschermen tegen allerlei vijandige wezens in het hiernamaals, tegen slangen, krokodillen en daemonen. Andere stellen de afgestorvene in staat, weer de beschikking te krijgen over zijn lichaamsdelen. Ze verhoeden, dat hij op zijn hoofd moet gaan. Zij maken, dat hij zijn armen, zijn benen, zijn hart weer kan gebruiken.

Sommige spreuken helpen de dode, een andere gedaante aan te nemen. Hij kan zich veranderen in heilige vogels zoals de valk of de reiger. Eigenlijk gaat het daarbij om een vergoddelijking.

Bepaalde formules doen de dode de geheime namen kennen van deuren en poortwachters in het hiernamaals of van de onderdelen van de veerboot, die hem over de doodsrivier moet varen. De naam van iets kennen is er macht over hebben. De dode kan nu het bevel geven, dat hij doorgelaten of overgevaren moet worden.

De dodenboekspreuken zijn dus magische teksten. De veronderstelling is het geloof in het machtige woord, dat de dode eeuwig leven geeft. Men moet dat niet zien als hybris. Het magische woord is een heilige gave, waarvan de belanghebbende zich met de grootste schroom bedient.

Vele van deze formules dragen tot titel: ,,Spreuk van de uitgang in de dag''. Deze formulering van het leven na de dood gaat al op zeer oude voorstellingen terug. De voortlevende dode was aan het graf gebonden. Daar treedt hij te voorschijn door de deur, die ook als schijndeur een onmisbaar onderdeel van het graf is. Door deze deur verschijnt hij uit de duisternis van het graf in het heldere daglicht, om de offers in ontvangst te nemen, die de nabestaanden hem brengen.

Sommige van deze magische spreuken hebben tot doel vijanden in het hiernamaals te overwinnen. Ook ons hoofdstuk behoort daarbij. Een merkwaardigheid van hoofdstuk 65 is, dat de dode aan

't slot een bedreiging tegen het goddelijk wezen gebruikt, dat hem helpen moet. Deze dreiging dient, om zijn woorden kracht bij te zetten. Voor onze begrippen is dit vreemd, maar in 't oude Egypte kwam dit meer voor. Het is in phaenomenologisch opzicht verwant met het *fatigare deos*, dat vele godsdiensten kennen en waarmee ook de gelijkenis van de onrechtvaardige rechter in verband staat (v. d. Leeuw: Phaenomenologie § 62,4; Heiler: Das Gebet[5] blz. 83; Grapow: Zeitschrift f. Äg. Sprache- und Alt. kunde No. 49, blz. 51). De dode is een machtig wezen, dat de goden kan dwingen. Maar wij kunnen hem dat niet kwalijk nemen. Het is een uiting van zijn heilsverlangen. Zo worden de goden, die de dode in het hiernamaals willen belemmeren op zijn weg naar de zaligheid, bedreigd, dat hun offers aan hen ontnomen zullen worden: „Iedere geest en iedere god, die aan de dode zijn arm in de weg zal stellen wanneer hij ten hemel stijgt op de ladder van de god, voor hem zal de aarde niet opengehakt worden (een offerceremonie), hem zal geen offer gebracht worden, hij zal niet oversteken naar een avondmaaltijd (een offer) in Heliopolis, hij zal niet oversteken naar een morgenmaaltijd in Heliopolis" (Pyr. § 978).

Korte omschrijving van de inhoud

De dode roept goden aan, opdat ze hem niet door Osiris (hier voorgesteld als strenge rechter en een aan de afgestorvene vijandige god van de onderwereld) veroordeeld zullen laten worden. De dode verklaart zich zelf rechtvaardig. Hij heeft nooit met de bende van Seth (de tegenspeler van Osiris) meegedaan tegen Osiris. Ook wenst de dode, dat hij niet overgeleverd zal worden aan de aardgod Geb, (de aarde waarin het lijk begraven wordt), maar dat hij bij de zonnegod Re aan de hemel mag zijn. De tekst is Noord-Egyptisch georiënteerd (N. Egypte was het centrum van de zonnecultus) getuige het zijn met Re en het noemen van de tempel van Chepri (de eerste phase van de zon) en het heiligdom van de koning van N. Egypte. Zoals ook in sommige Pyramidenteksten is er een tendenz van vijandschap tegen Osiris, die nog niet de helper der doden is, maar een de dode vijandige aardgod, terwijl de dode zijn heil zoekt bij de zonnegod Re aan de hemel. Aan 't eind bidt de dode, dat hij in 't goddelijk gericht mag zegevieren tegenover zijn tegenstander in het proces.

Tenslotte zet hij zijn wens kracht bij door een bedreiging van de aangeroepen godheid met kosmische storing. Hij eindigt met een lofrede op zijn overwinning over zijn vijand.

Vertaling: (Titel) Spreuk, om uit te gaan in de dag en macht te hebben over een vijand.

(Inhoud:) Re zit aan het hoofd van zijn millioenen. De enneade is tot hem verzameld, [1]) als verborgenen van gelaat, [2]) die in de tempel van Chepri zijn, [3]) die overvloed eten, die choenet-drank drinken, [4]) die de hemel brengen tot de zonneglans, die de zonneglans brengen tot de hemel. [5]) Brengt mij toch niet als buit tot Osiris. [6]) Nooit was ik onder de bende van Seth. [7]) O „Die-zit-op-zijn-kronkel" voor „Sterk-van-macht," [8]) maak, dat ik zit op de zetel van Re [9]) en dat ik mijn lichaam wegneem van Geb. [10]) Ik maak, dat Horus gerechtvaardigd uit (het gericht) gaat tegenover Seth. [11])

W a c h t e r (?), [12]) koning der w a c h t e r s (?), krokodil, krokodil, verborgene van gelaat, die zich bevindt voor het paleis van de koning van Noord-Egypte, [13]) die de goden kleedt op het 6e-dags-feest, wiens v a l l e n (?) eeuwigheid zijn en wiens s t r i k k e n (?) eeuwigheid zijn, [14]) Ik heb Ibkaoe gezien, terwijl hij in boeien is geplaatst en Ioemes, terwijl hij onder bewaking is gesteld. Wanneer Ibkaoe wordt losgemaakt en Ioemes wordt ontbonden, dan ga ik (vrij) uit [15]) in de gedaante van levende geest, [16]) die vereerd wordt door de mensen op aarde. [17])

O, pijnlijke, die dit tegen mij doet, verwijder u van (tussen) Re (en mij vandaan), maak, dat ik Re zie. [18]) Maak, dat ik (zegevierend) uit (het gericht) ga tegen mijn vijand.

Maak, dat ik gerechtvaardigd wordt tegen hem in de raad van de grote god voor de grote god. [19])

Indien gij voorwaar niet maakt, dat ik uitga tegen deze mijn vijand en gerechtvaardigd wordt tegen hem in de raad van de grote god voor de grote enneade, terwijl ik niet uitga onder de grote enneade, dan zal de Nijloverstroming opstijgen naar de hemel, opdat hij leeft van de waarheid, dan zal Re afdalen in het water, opdat hij leeft van vissen.

Maar indien gij maakt, dat ik uitga tegen mijn vijand en dat ik gerechtvaardigd wordt in de raad van de grote god, dan zal de Nijloverstroming niet opstijgen naar de hemel, opdat hij leeft van de waarheid, dan zal Re niet afdalen in het water, opdat hij leeft van vissen, maar dan zal voorwaar Re opstijgen naar de hemel, opdat hij leeft van de waarheid, [21]) dan zal voorwaar de Nijloverstroming afdalen naar het water opdat hij leeft van vissen, [20]) d a n z a l e e n g r o t e d a g o p a a r d e v o l e i n d i g d z i j n (?), nadat ik vijandig tegen

deze mijn vijand ingegaan ben, terwijl hij aan mij overgeleverd is, terwijl hij geheel en al het onderspit tegen mij gedolven heeft in de raad. [22])

COMMENTAAR

1) De zonnegod Re is het hoofd der goden. Uit de teksten blijkt, dat Re als hoofdgod werd opgevat.

Nog één stap verder en wij zijn bij het monotheïsme: Re de hoofdgod is de enige god. Zo wordt er ook wel over hem gesproken: „Niemand is hem gelijk". De enneade is het negental goden, dat de zonnegod van Heliopolis als zijn hofstoet omringt. Samen met hem vormen ze ook wel een college van rechters, dat over de dode oordeelt. Zij worden hier genoemd en door de dode aangeroepen, opdat ze hem vrijspreken in hun gericht en niet overleveren aan de dodengod Osiris, die – naar een bepaalde zeer oude opvatting – de doden in de onderwereld vonnist. De twee eerste zinnetjes staan in parallellisme. Beide zeggen, dat alle andere goden zich als ondergeschikten onder aan de troon van Re verzamelen. De enneade duidt niet altijd precies een negental aan, maar staat wel meer zoals hier als een omschrijving van alle andere goden bij elkaar behalve de hoofdgod Re. Met de millioenen zonder verdere aanduiding zijn de ontelbare andere goden bedoeld.

2) Nu volgen enkele epitheta van deze goden, die in het gevolg van Re zijn. De naam „verborgen van gelaat" heeft betrekking op hun mysterieuze voor de mensen geheime wezen.

3) Een Heliopolitaans epitheton. Chepri is de wordende zon in zijn eerste phase, pas boven de horizon opgegaan in de vorm van de *scarabeus sacer*, de mestkever, die naar antieke opvatting zich zelf voortbrengt.

4) Soortgelijke epitheta worden gebruikt van wezens in het hiernamaals, die zich volop te goed kunnen doen aan spijs en drank. Daarbij zijn de z.g.n. verzadigingsteksten uit de pyramiden, waarin de dode wenst, dat hij kan eten en drinken naar hartelust, een formulering van het volle geluk in het hiernamaals. Deze overvloed is vooral het deel van hen, die in het gevolg van Re zijn, zoals op onze plaats: Voor mij wordt gemaakt de rondgang van het gejuich in de boot van Chepri. Ik eet daar. Ik heb daar macht. Ik leef daar van lucht. Ik drink in de boot van Re (Dodenboek 103, 4 ed., Budge).

5) De glans, die er van de zon uitstraalt, wordt als een afzonderlijke substantie naast de zon beschouwd. Zo kan ook in het bijbelse scheppingsverhaal eerst het licht als een afzonderlijk element geschapen worden en pas later de zon. De hier bedoelde goden zijn het, die de *δοξα* tot de hemel brengen en die de hemel met de stralende glans van de zon verbinden. In een pyramidentekst wordt ook van hen gesproken (Pyr. § 1679 b v.v.): „Hij gaat onder in leven in het Westen onder de volgelingen van Re, die de hemel doen naderen tot de lichtglans". Het bij het laatste woord staande determinatief duidt aan wat bedoeld is: De glans die de zon om zich verspreidt bij zijn tocht langs het hemelgewelf. Deze goden, die voor Re

diens glans aan de hemel plaatsen, zijn dus helpers, heilbrengers voor hem. Daarom worden ze ook aangeroepen als heilbrengers voor de dode. Zoals zij de zonnegod helpen, moeten ze ook de dode helpen. Zij, die Re helpen overwinnen in zijn strijd tegen de chaos, moeten ook de dode ontrukken aan het vonnis van Osiris en hem bij Re aan de hemel plaatsen.

6) De later als helper der doden opgevatte Osiris, wordt hier gezien als een aan de dode vijandige aardgod. De dode wil door de helpers van Re aan de aardgod Osiris ontrukt worden en bij Re aan de hemel zijn. Deze opvatting komt ook nog voor onder de oudste voorstellingen der pyramidenteksten: Re-Atoem geeft u niet over aan Osiris (Pyr. § 145 b).

7) Dit is nu weer een tekst uit de Osiriaanse sfeer. Dergelijke inconsequenties zijn in onze teksten niet vreemd. Seth is hier de vijandige broer van de als een goede god opgevatte Osiris. De dode argumenteert zijn recht op redding met het feit, dat hij nooit aan de zijde van de macht van het kwaad heeft gestaan. Ook in de Osirismysteriën staat de bende van Seth tegenover de volgelingen van Horus.

8) Een ander wezen wordt aangeroepen. Dit moet een slang zijn, want het woord voor kronkel wordt altijd in verband met slangen gebruikt. Misschien is hier de zgn. Mehen-slang aangeroepen, die zich als een schutsgeest kronkelt om de kapel van Re in de zonneboot. Re zelf zou dan de „Sterke-van-macht" kunnen zijn.

9) Deze slang moet nu de dode plaats laten nemen op de zetel van Re in de kapel of de kajuit van de zonneboot, waarin Re langs het hemelgewelf vaart op zijn dagelijkse tocht. Re moet er dus af en de dode moet eenvoudig de plaats van Re innemen. Een wel heel machtig wapen tegen de vijanden in het hiernamaals! De dode kan over hen triumpheren zoals Re over de machten van de chaos. Ook de pyramidenteksten kennen deze voorstelling, dat de dode Re van zijn troon verjaagt, om er zelf op te gaan zitten en zo de begeerde machtspositie tegen de dreiging van de dood in te nemen: O lelijke... verwijder u van uw zitplaats, leg uw waardigheid ter aarde voor N.N.... Nu staat de grote (= de zonnegod) op in zijn kapel (= de kajuit) en legt zijn waardigheid neer voor N.N., nadat N.N. Hoe genomen heeft en Sia heeft bemachtigd (dus beschikt over het machtige woord om Re te verdrijven) (Pyr. § 296 b v.v.).

10) Een parallel van het bij noot 6 genoemde. De dode wil aan de aardgod Geb ontrukt worden. Deze aardgod wordt wel vaker voorgesteld als een aan de dode vijandig wezen. Het is de aarde, die het begraven lichaam wil vasthouden. Van gevonniste doden wordt gezegd: Zij ontsnappen niet aan de bewaking van Geb (Dodenboek, hoofdst. 19).

Met dezelfde formulering als op onze plaats wordt van de ten hemel varende dode gezegd: Hij heeft zijn lichaam van u (wezens op aarde) vandaan genomen (Pyr. § 1484 c).

11) Parallel van noot 7. De dode beroept zich voor zijn redding op zijn rechtvaardigheid. Hij heeft Horus, de zoon van Osiris, in de strijd tegen Seth helpen overwinnen. Dit herhalen van parallelle gedachten is een typisch stijlfiguur, ook in de psalmen niet onbekend.

12) Een ander wezen wordt nu aangeroepen, dat ook de dode moet helpen overwinnen.

De vertaling wachter is niet zeker. Het is een benaming van de krokodil, die in het vervolg aangeroepen wordt. Het Egyptische woord rśw.t, dat hier is gebruikt kan samenhangen met het werkwoord rś = waken. In Pyr. § 507 b heet een krokodil „waakzaam van blik" (rś ḥr). De krokodil vervult de functie van wachter in het dodenrijk. Ook het epitheton: verborgene van gelaat = met geheimzinnige blik, kan bij een krokodil passen.

13) Parallelle formulering van noot 3.

14) De hiervóór genoemde epitheta zijn niet alle even duidelijk. Het feest van de zesde dag van de maand heeft o.a. iets te maken met dodenoffers. Met twee parallelle uitdrukkingen wordt gezegd, dat dit wezen een soort daemon is, die met netten en strikken zijn slachtoffers vangt. Zulke voorstellingen komen in de teksten wel meer voor. Hoofdstuk 153 A van het Dodenboek is „een spreuk om te ontkomen aan het net". Het gaat daar om een groot net, dat tussen hemel en aarde gespannen is: „Moogt gij mij niet vangen in dit uw net, waarin gij de vermoeiden (soort dodengeesten) vangt. Moogt gij mij niet vangen in dit uw vangnet, waarmee gij de zwervers (= trekvogels) vangt, waarvan de drijvers tot de hemel reiken en de gewichten (onder aan het net, om het gespannen te houden) tot de aarde." Deze vallen en netten van de hier genoemde daemon zijn eeuwigdurend. Twee verschillende woorden voor eeuwigheid zijn gebruikt: De eeuwigheid voor de oneindige toekomst en voor het oneindige verleden.

15) Het vervolg is al evenmin geheel duidelijk. De hierna genoemde wezens Ibkaoe en Ioemes (= leugen) zijn waarschijnlijk ook slachtoffers van de netten en strikken van de daemon.

Ibka (zo geschreven) komt ook voor in Coffin Texts II, Spells 106, 107, al leren wij ook daar heel weinig omtrent zijn wezen kennen.

„Verhef u, gemaakt worde, dat Ibka los gemaakt wordt. Die in de dag zijn doden mij niet. Die in de lichtglans zijn hebben geen macht over mij." „Spreuk, om uit te gaan in de dag. Een varken slaapt, een zwijn (Ibka wordt met een varken gedetermineerd) is gepasseerd. Wanneer zij (de twee varkens) gepasseerd worden, wordt ik gepasseerd. Ibka is gevallen. Wanneer hij valt, ben ik gevallen. O... maak voor mij een weg, opdat ik uitga, opdat mij de mensen zien, opdat het volk mij vereert. Ik ben Re voor deze dag." Deze passage heeft meer dan één parallel met onze plaats. Misschien is Ibka een vorm van Seth, die ook wel als varken wordt voorgesteld en geboeid wordt. Bij alles wat onduidelijk blijft, schijnt het lot van de dode met dat van Ibka verbonden te worden.

Wanneer Ibka van zijn boeien bevrijd wordt, wordt ook de dode er van bevrijd en stijgt hij als zalige dode ten hemel. De termen voor losgemaakt worden komen ook in de pyramidenteksten wel voor als een bevrijding van de banden van de dood (Pyr. § 349 b). Ook Ioemes, letterlijk „Leugen" zou een passende naam voor Seth zijn. Terwijl Seth doorgaans een vijand is, wordt zijn lot nu eens in gunstige zin met dat van de dode verbonden.

16) De van de dood verloste kan nu vrij uitgaan en ten hemel opstijgen. Hij kan als een verheerlijkte dodengeest bij Re in de hemel zijn. Een letter-

lijke parallel van onze plaats staat in Pyr. § 318 c: „Wanneer hij uitgaat deze dag in de ware gestalte van een levende geest". De uitdrukking op „levende geest" is vrij zeldzaam. Meer gebruikt is „levende ziel".

17) De verheerlijkte dode is nu ver boven het profanum vulgus op aarde verheven en wordt door hen als god vereerd. Hetzelfde epitheton staat op zuilen onder het beeld van de koning: „Dien alle mensen eren, zolang zij leven".

18) Weer een andere daemon wordt aangeroepen (of is het nog steeds dezelfde krokodil?). Dit wezen pijnigt met allerlei folteringen de doden in het hiernamaals. Zulke beulen worden met dezelfde term wel genoemd: Pijnlijk van vingers, of pijnlijk van messen. Dit wezen schijnt een soort onweerswolk te zijn, die zich tussen de dode en de zonnegod gesteld heeft. Hij moet zich van die plaats verwijderen, zodat de dode de zon kan zien en hem ook verder helpen tegen zijn tegenstanders.

19) Nu komt het eigenlijke doel van de tekst. De dode wil zijn tegenstander in het hiernamaals overwinnen. De aangeroepen wezens worden daarvoor te hulp geroepen. Deze belager wordt wel vaker voorgesteld als een tegenpartij in een geding voor een rechtbank van goden, hetzij de groep van 9 goden om Re, de goddelijke rechtbank in Heliopolis zoals hier, (met als praecedent de vrijspraak van Osiris resp. Horus tegen Seth voor deze zelfde rechtbank) hetzij als de rechters van Osiris. Vrijspraak in dit gericht is een vorm van overwinning op de vijand. Deze vijand is dikwijls anonym gelaten. Vergelijk hiermee de tegenpartijders of vijanden in de bijbelse psalmen.

20) Om zijn woorden kracht bij te zetten wordt de aangeroepen god, die de dode helpen moet, nu bedreigd en wel met de heel krasse bedreiging van verstoring der kosmische orde. De zon en de nijloverstroming, de twee levensbronnen van Egypte, wisselen van plaats. Re daalt af naar de aarde. De Nijl wordt aan de hemel gezet.

Door het magische woord, door de uitspraak alleen al, wordt een causaal verband gelegd tussen het niet verhoren van de bede en de ramp resp. de verhoring en het uitblijven er van. De god kan er nu eigenlijk niet meer van tussen, te helpen. Helpt hij niet, dan gaat het helal te gronde en daarmee ook de aangeroepen god zelf.

Deze dreigingen met kosmische storing komen enkele malen meer in de teksten voor, soms met dezelfde grammaticale constructie.

In een aanroeping van Re wordt deze zelf met kosmische storing bedreigd:

O grote god, o heer van de horizon, maak plaats voor N.N. Indien gij geen plaats voor N.N. maakt, dan zal N.N. een verwensing over zijn vader Geb maken. De aarde, zij zal niet meer spreken. Geb zal zich niet meer kunnen weren (Pyr. § 276 c v.v.).

Zonder de steun van zijn vader, de aardgod Geb, kan Re niets uitrichten.

Re wordt bedreigd. Hij moet zich van zijn plaats verwijderen en hij moet de dode er op laten zitten: Als gij u niet van uw zitplaats verwijdert en uw waardigheid neerlegt voor N.N.... dan zal N.N. komen... dan zal N.N. de armen van Sjoe onder Noet wegslaan, dan zal N.N. zijn arm op

dat laatste bolwerk leggen, waarop gij steunt (Pyr .§ 297 b v.v.).

Wanneer Re de wens van de dode niet inwilligt, wordt Sjoe, de luchtgod, de drager van het hemelgewelf, daaronder weggeslagen. De hemel en de zon daaronder storten neer.

De spreuk is effectief, want het vervolg beschrijft, hoe Re inderdaad aan de dode zijn plaats afstaat.

Het is de vurige wens van de dode in het hiernamaals weer met zijn familie verenigd te worden. Wanneer dat niet gebeurt, zal de zonneloop worden gestoord, maar wanneer het verzoek ingewilligd wordt, gaat de vaart van Re regelmatig voort:

Indien men draalt, aan N.N. zijn familie terug te geven, dan zal de drijver (? een scheepsapparaat) van Re weggenomen worden, maar indien zijn familie aan hem teruggegeven wordt, dan zullen broden geofferd worden, dan zal de boot van Re geroeid worden door het sterren-escorte (Coffin Texts II, 184 c v.v.).

Evenals op onze plaats wordt wel vaker gedreigd met storing van de Nijloverstroming op aarde en van de zonneloop aan de hemel:

Indien de vrouw van Horus gebeten wordt, zal het niet toegestaan worden, dat de Nijloverstroming de oever overspoelt, het zal niet toegelaten worden, dat de zon schijnt op de aardbodem (Turijn papyrus ed. Pleyte-Rossi, Pl. CXXXVII, 2).

Meermalen wordt de mythe van Horus in dit verband gebruikt, vooral in magische papyri en op magische steles, die ten doel hebben een lijder van ziekte te genezen. De lijder identificeert zich met Horus. In de Horusgeschiedenis vindt hij een mythisch praecedent. De spreuken, die Isis gebruikt heeft, om haar zoon Horus te redden, gelden dan ook voor hem. Horus is daarbij een heilandsfiguur. De lijder deelt in het lijden van Horus en in diens overwinning.

Zulk een magische tekst, de Metternichstele, vermeldt het volgende: Op het gebed van Isis staat de zonneboot stil. De tekst luidt dan:

Er ontstaat een stilstand onder de bemanning van Re. De boot van Re vaart niet, terwijl uw zoon Horus op zijn zijde is. De brongaten van de Nijl zijn verstopt. De planten verdrogen. Het leven wijkt terug van de levenden.

De boot van Re is tot stilstand gekomen. Hij vervoert niet de zonneschijf van zijn plaats van gisteren, totdat Horus gezond wordt voor zijn moeder Isis, tot de lijder desgelijks voor zijn moeder gezond wordt (Metternich 201 v.v.).

De lijder dreigt hier met storing van de zonneloop en van de Nijloverstroming, wanneer hij niet genezen wordt.

Een magische papyrus bevat de volgende bezwering bij een onvoorspoedige geboorte: Wees verstomd, o goden. Er ontstaat geschreeuw in de Zuidelijke hemel... storing in de Noordelijke hemel, geklaag in de kapel. De zon straalt niet, de Nijl stijgt niet, terwijl hij opwelt op zijn tijd. Ik ben het niet, die het zeg, maar het is Isis, die het zegt (Leiden I 348, Verso XI 5 v.).

Bedreiging met een ommekeer van de normale gang van zaken, zoals op onze plaats: De Nijl aan de hemel, Re in het water, wordt ook in de volgende tekst aangetroffen:

Dan laat ik de aarde in het oerwater afdalen en het Zuiden wordt het Noorden en de aarde draait zich om (Magische papyrus, Harris VII 3–4).

21) De waarheid, ma-at, ook wel voorgesteld als godin, vertegenwoordigt de kosmische orde. Ma-at is dochter van Re. Re vestigt door zijn regelmatige loop de kosmische orde, maar zelf bestaat hij ook krachtens die kosmische orde. Er is een wisselwerking en wederzijdse afhankelijkheid tussen Ma-at en Re. Een rituele tekst zegt van Re: Gij stijgt op door ma-at, gij leeft van ma-at (= gij bestaat door de kosmische orde), uw lichaam wordt beschermd door ma-at (Papyr. Berlijn, P 3055 XXI, 4).

22) De vertaling van het begin is onzeker. In ieder geval wordt met nadruk gesproken van de overwinning op de tegenstander. Door het goddelijk rechtercollege van Re in Heliopolis wordt de vijand veroordeeld en de dode komt als overwinnaar uit het proces.

Met dezelfde bewoordingen als in de slotpassage zegt ook een andere dodenboekspreuk:

Ik ga uit in de dag tegen deze mijn vijand. Ik voer hem weg. Ik heb macht over hem. Hij is mij overgegeven. Hij zal niet van mij afgenomen worden. Hij delft geheel en al het onderspit tegen mij (zie Egypt. Woordenb. 5, 129, 3) in de raad. Ik eet hem op in het grote veld op het altaar van Wadjit. Ik heb macht over hem als de grote Sechmet (krijgshaftige leeuwengodin). Aan mij behoort de gestalte van iedere god... (Dodenboek ed. Budge, 469, 15 v.v.).

DE INVLOED VAN MARIUS VICTORINUS RHETOR OP AUGUSTINUS

DOOR

L. J. VAN DER LOF

Nijmegen

R. Schmid merkte in 1895 op, dat tot voor kort aan Victorinus in de geschiedenis van wijsbegeerte en dogma nog maar weinig aandacht was geschonken. [1] Moge er dan tegen het begin van de twintigste eeuw enige studie in zijn geschriften zijn verricht, nog altijd blijft de rhetor een van de onbekendere figuren in de wereld van wijsbegeerte en dogma. Tendele zal dit aan hem zelf te wijten zijn. Hij schrijft bewust in moeilijke stijl en is wel degelijk in staat veel eenvoudiger te spreken. Wanneer hij maar wil schrijft hij voor een brede lezerskring commentaren op brieven van Paulus, die hij aanduidt als ,,commentatio simplex'' (Migne p. 1273 C). Als geleerde stelt hij er een eer in om niet altijd door iedereen begrepen te worden en daarom zal zijn naam in de geschiedenis luiden: Marius Victorinus... Rhetor. Zijn andere benaming Victorinus ,,Afer'' is in onbruik geraakt. Men mag spreken van Victorinus van Pettau, maar voor Marius Victorinus is het al te schimmig om hem aan te duiden als de Victorinus, die uit Afrika komt. Hij is rhetor en kan bogen op een omvangrijk oeuvre, dat hem de gewoonte geeft om veelvuldig te verwijzen naar reeds eerder van zijn hand verschenen werken, die de lezer kan naslaan.

Een tweede factor, die hem vrij onbekend doet zijn, is een historische bijzonderheid. De commentaren door hem op Paulus geschreven, zijn enigszins in de verdrukking gekomen door de interessantere studies van Ambrosiaster en Pelagius, die meer gehoor vonden. Mede daardoor bevinden de manuscripten van Victorinus zich in slechte staat. [2]

Boeiend blijft de vraag naar de verhouding van de rhetor tot Augustinus. Heeft hij veel of weinig betekend voor de kerkvader, wiens geschriften zich de laatste tijd zo mogelijk meer dan tevoren in de belangstelling van de theologen mogen verheugen? Nog onlangs gaf A. F. N. Lekkerkerker een overzicht van de huidige stand van

---

[1]) R. Schmid, *Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin*, Kiel 1895, S. 3.

[2]) Alexander Souter, *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul*, Oxford 1927, p. 10.

zaken bij het onderzoek van Augustinus' theologie. Er is gebleken, dat de veronderstelling als zouden er in Augustinus twee zielen gewoond hebben, wanneer het ging om genade en rechtvaardiging, onjuist is. [1]) In vele opzichten was hij een wegbereider voor de Roomskatholieke theologie, die zo sterk het accent legt op de gratia sanctificans. [2]) Wij zouden derhalve niet meer spontaan kunnen beamen, wat H. A. van Bakel nog in 1931 kon zeggen ,,wie denkt bij Augustinus niet aan Luther en bij Luther niet aan Augustinus." [3]) Zoals de *Confessiones* zijn geschreven op de breuklijn van Christendom en humanisme, zo heeft de kerkvader over de genade geschreven op de wegscheiding van Rooms-Katholicisme en Protestantisme. [4]) Voorts bestaan er rondom *De Civitate Dei* nog steeds allerlei misverstanden, maar stellig is onjuist, dat Augustinus' visie op de staat louter negatief zou zijn. [5]) Vroeger was men gewoon de kerkvader te prijzen als de ,,eerste moderne mens", de eerste mens die het waagde zich als enkeling te onderscheiden van anderen en er behoefte aan had uitdrukking te geven aan zijn individualiteit. [6]) Wat F. van der Meer [7]) schrijft over de omhoogtrekkende kracht van het symbool, Sacrament en Woord, het Christen-worden als een inwijding in sacramenten, de liturgie van de Paasnacht, de leerdienst voor allen, de communie der gelovigen, de inhoud der prediking, geeft vele stimulansen tot een hernieuwde bezinning op het wezen van de eredienst en doet de vraag stellen, of de Reformatie niet kan worden gecorrigeerd en gemitigeerd door een terugkeer tot deze vervlochtenheid van Woord en Sacrament. [8])

Natuurlijk werpt deze stand van zaken ook nieuw licht op de verhouding van Victorinus tot Augustinus, die opnieuw bezien zal moeten worden. Laten wij dan nu trachten te beoordelen hoe deze relatie thans blijkt te zijn. Bij dit onderzoek stuiten wij geregeld op het bezwaar, dat aan het werk van de rhetor zo weinig aandacht is besteed. Bovendien kunnen wij in kort bestek slechts de grote lijnen aangeven, waarlangs nadere detailstudies zich moeten be-

---

[1]) A. F. N. Lekkerkerker, *De actualiteit van Augustinus*, in: *Ned. Theol. Tijdschrift*, Dec. 1949, Wageningen, blz. 94.
[2]) blz. 106.
[3]) H. A. van Bakel, *De oogst van Augustinus' Jubeljaar* in: *Nieuw Theol. Tijdschrift* Haarlem 1931, blz. 137.
[4]) A. F. N. Lekkerkerker, a.w. blz. 106.
[5]) blz. 92.
[6]) blz. 95.
[7]) F. van der Meer, *Augustinus, De zielzorger*, Utrecht-Brussel 1947.
[8]) A. F. N. Lekkerkerker, a.w. blz. 96.

geven. Voor het begrijpen van Victorinus danken wij veel aan R. Schmid, op wiens geschrift wij geregeld zullen steunen in het volgende gedeelte van deze verhandeling.

Victorinus combineert Neoplatonisme en Christendom op eigen wijze, nadat hij reeds voor 357 Christen werd. Het Neoplatonisme is hem zo bijgebleven, dat het bij hem zo volledig aanwezig is als in een Christelijk kader maar mogelijk is. [1]) Naïef voegt hij samen wat zich eigenlijk niet verenigen laat. [2]) Augustinus combineert ook wijsgerige vorming met Christendom, maar hij schijnt volgens *Conf.*V, 4 altijd een onbevredigend element gevonden te hebben in het Neoplatonisme. Hem boeide het Godsbegrip ervan, dat bevrijding schonk uit de boeien van het Manichaese materialisme en dualisme. [3]) In Ambrosius had hij reeds een voorbeeld gezien van een groot redenaar, die Neoplatonisme en Christendom verbond. Diens bisschoppelijk voorbeeld volgt hij na, waarmede hij een Christen wordt met een grondige wijsgerige scholing. Dat is een geheel andere positie dan Victorinus inneemt. Daarvan zullen wij ons voortdurend bewust moeten blijven. De grondtoon van beide theologieën is verschillend.

De kerk betekent voor Victorinus minder dan voor Augustinus, wiens vertrouwen in het rationele van het Christendom zo diep geschokt is in de strijd tegen de Manichaeën, dat hij als denkend individu nooit meer de subjectieve zekerheid herwon, dat de Christelijke waarheid bewijsbaar is. [4]) Hij wierp zich toen in de armen van de Katholieke kerk met het volle bewustzijn haar autoriteit nodig te hebben om niet in scepticisme of nihilisme weg te zinken. [5]) De kerk garandeert de waarheid van het geloof daar waar de enkeling niets meer kan zeggen over waar of onwaar. Geloof is zodoende tot gehoorzaamheid geworden, [6]) die zich uit in onderwerping aan Schrift- en kerkgezag (*De praedestinatione sanctorum* II 5). En „ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae (ecclesiae)commoveret auctoritas.” [7]) Een andere oorzaak van zijn autoriteitsgeloof is hierin gelegen, dat hij als gelovig Christen naar de overlevering

---

[1]) R. Schmid, S. 74.
[2]) S. 74.
[3]) S. 74.
[4]) Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen 1910[4], Band 3, S. 78.
[5]) S. 78.
[6]) S. 79.
[7]) *Contra ep. Manichaei* 5.

zocht en daarmede tevens naar de kerk. [1]) De Katholieke kerk schonk hem een vertrouwd gevoelen, omdat zij de massa achter zich had. Dwaalt men, dan is men toch altijd bij de massa, die evenwel nooit voor de Katholieke kerk gewonnen kan zijn zonder deugdelijke reden. [2])

Victorinus daarentegen stelt de scientia boven alles: „fides per spiritum sanctum quia scientia est... fiet salvus" (*Adv. Ar.* IV 17) en „Scientia Deus et nos scientia liberat, sed per Christum tamen, quia ipse est scientia et ianua et vita et λόγος omnium per quem facta sunt omnia" (*Adv. Ar.* III 6). Slechts bij uitzondering komt hij tot het aanvaarden van geloofsgehoorzaamheid, nl. wanneer hij het onbegrijpelijke in de term ὁμοούσιος erkent: „incomprehensibile enim est et habet multas contradictiones" (*Adv. Ar.* I 18). Daarbij is de gehoorzaamheid des geloofs aanvaard, gelijk in *De Generatione Verbi Divini* 30. [3]) Een onfeilbare autoriteit, die het geloof zou kunnen bevelen is er echter niet. Dat houdt hij ook zijn tegenstanders voor: „oportuit et persuadere istis, non solum iussione sed rationibus et scripturis" (*Adv. Ar.* I 29). [4]) Wel stelt de rhetor zich bewust achter het dogma van de kerk en strijdt hij ten bate van de orthodoxie tegen hen, die de Christologie naar zijn mening onzuiver stellen. Derhalve schrijft hij vier boeken ter verdediging van de Niceense orthodoxie tegen Arius en keert zich tegen Paulus van Samosata (*Adv. Ar.* I 28), de Symmachiani (*Ad Gal.* 1155 B), Valentinus (*Adv. Ar.* I 16). Het zou trouwens niet voor het eerst of laatst zijn dat een ketter meende op te komen voor de ware kerkleer. Ditzelfde geldt ook voor Augustinus, bv. ten opzichte van Pelagius. [5])

Overigens is voor de rhetor de kerk niet belangrijk als cultusgemeenschap, maar als onderwijzend instituut. Het heil is voor de enkeling bestemd: „Ecclesia id est membra Dei omnia, membra Christi, omnis anima mysteria eius induta et in ipsum spem habens" (*Ad Eph.* 1266) [6]) en „Ecclesia a Christo regitur id est omnis anima sancta et fidelis" (*Ad Eph.* 1277). Augustinus achtte het daarentegen vanzelfsprekend, dat de genade alle ordeningen van de Katho-

---

[1]) Harnack, S. 80.
[2]) Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, III, *Der Westen*, *Tübingen* 1928, S. 63.
[3]) R. Schmid, S. 14.
[4]) S. 18.
[5]) C. W. Mönnich, *De achtergrond van de Ariaanse Christologie*, in: *Ned. Theol. Tijdschrift* Augustus 1950, Wageningen, blz. 378.
[6]) De nummers 999–1310 geven de bladzijden aan bij Migne, P. C. ser. lat. VIII.

lieke kerk omvatte. [1]) Dat bewijst het *Encheiridion ad Laurentium* ons wel, waarin de voortdurende zondevergeving door de kerk wordt geleerd. De kerk is voor Augustinus heilig en de mysteriën van het Christendom bleven ook na zijn doop een geheimzinnig karakter voor hem behouden. [2]) Daarnaast kent hij natuurlijk ook de kerk als docerend instituut, dat de ware leer voorhoudt aan de gelovigen, maar dit blijft ondergeschikt aan het feit, dat in het geloof tenslotte alles gegeven is. Voor Laurentius is het belangrijkste, meent Augustinus, om zich te houden aan het Onze Vader en het Apostolisch Symbool.

Victorinus toont ten aanzien van de kerk doorlopend de houding van de intellectuele wijsgeer, die de massa wil onderrichten. Augustinus is vergeleken bij hem theologischer en priesterlijker.

Een echte mysticus is de kerkvader niet geweest. Al stelt hij het schouwen Gods als het zalige leven, dit is geen lichamelijk zien of visioen, doch het volledig doorzichtig worden van de hoogste waarheid. Zijn mystiek is in wezen denkwerk, dat slechts op het toppunt bewijzen overbodig maakt, omdat men de zaak zelf voor zich ziet (*ep.* 4, 2 en *Conf.* VIII 12) [3]) en de mens kan het schouwen Gods bevorderen door te studeren in de artes liberales. [4]) De mathematica maakt het immers mogelijk, dat men zich onlichamelijke dingen voorstelt. [5]) Ook Christus-mystiek heeft Augustinus niet gekend. [6])

Victorinus is evenmin een mysticus; scientia gaat hem boven alles. [7]) De redelijke ziel kan God kennen. Het is een moeilijke opgave, maar geen hopeloze. ,,Deum intelligere difficile quidem, non tamen desperatum. Nam ideo nosse se voluit, ideo mundum et opera sua divina constituit, ut eum per ista omnia cerneremus'' (*Adv. Ar.* III 6). Wij hebben de *νοῦς* in ons waardoor de beelden van eeuwige ideeën in onze ziel leven, die ons in staat stellen de onnavorsbare geheimen van het goddelijke willen en werken te herkennen (*De Gen.* 1). Toch geeft hij toe bij een bespreking over de triniteit: ,,de Deo dicere supra hominum audacia est'' (*De Gen.* 1), zoals Augustinus na over Christus gesproken te hebben, weet ,,door een mens zou dat alles niet waardig gezegd kunnen worden'' (*Ench.* 34).

---

[1]) Holl, S. 113. [2]) O. Noordmans, *Augustinus*, Haarlem 1933, blz. 159.
[3]) Holl, S. 81.
[4]) S. 83.
[5]) S. 84.
[6]) S. 74.
[7]) R. Schmid, S. 13.

Volgens Augustinus schenkt God aan de creatuur bij de schepping reeds „seminales rationes", die het de Schepper mogelijk maken terzijnertijd boven het natuurlijk kunnen van de creatuur uit, iets nieuws te werken. De mensenziel is in haar beste deel aan God verwant. In haar geestelijk grondvermogen is zij zo verwant aan God, dat zij deze eigenschap behoudt, wanneer de band met de goddelijke natuur door de zonde verloren gaat, ofschoon het beeld Gods dan onduidelijk wordt. [1])

De Godsconceptie van onze beide theologen plaatst deze op het eerste gezicht evenwijdig lopende gedachten aangaande onze kennis van het goddelijke in een volledig verschillend kader. Victorinus ziet God als het niet-zijnde (*De Gen.* 13). Dat zou Augustinus niet kunnen beamen, want voor hem is God de inhoudrijkste werkelijkheid, die alle andere materiële vormen in zich opneemt. [2]) De kerkvader schrijft in het *Encheiridion* 10: „Door deze volkomen en gelijkmatig en onveranderlijk goede Drieëenheid is alles geschapen, maar dat alles is niet volkomen noch gelijkmatig, noch onveranderlijk goed; maar toch is ieder ding afzonderlijk goed, maar tegelijkertijd zijn alle dingen gezamenlijk zeer goed, omdat uit alle dingen de bewonderenswaardige schoonheid van het heelal bestaat." [3]) Deze uitspraak is typerend voor hem en bevat gedachten reeds in de *Soliloquia* neergeschreven, waarin voor God de termen „summum bonum" en „pulchritudo" werden gebruikt, die wel Neoplatonisch zijn, doch door Victorinus niet gebezigd worden, hoewel hij de wereld wel laat getuigen van het wezen Gods, zodat zij niet in volledige tegenstelling tot God staat: „Ideo nosse se voluit, ideo mundum et opera sua divina constituit, ut eum per ista omnia cerneremus" (*Adv. Ar.* III 6).

Voorts leert Augustinus, dat de mens uit het niets werd geschapen (*De Civ. Dei* XII 1), evenals de gehele wereld: „Deus qui de nihilo mundum istum creasti" (*Sol.* I 2). Een gedachte, die aan Victorinus vreemd is, want die ziet de materie als een „nog niet zijn," als een potentiëel zijn [4]): „Nos fallit quoniam Dei potentiam in isto magis credimus, si ab iis quae vere non sunt efficiat ea quae vere sunt. Si est Dei potentia ut ad esse ducantur ea, qua esse non possunt, iam

[1]) P. Kapistran Romeis O. F. M., *Zum Begriff des Uebernatürlichen in der Lehre des hl. Augustin*, in: Grabman–Mausbach, *Aurelius Augustinus*, Köln 1930, S. 231.
[2]) Fritz–Joachim von Rintelen, *Deus bonum omnis boni. Augustinus und modernes Wertdenken*, in: Grabmann–Mausbach, *Aurelius Augustinus*, S. 222.
[3]) Vertaling A. Sizoo, in: *Augustinus en het Credo*, Kampen z.j.
[4]) Schmid, S. 46.

secundum potentiam habent esse, vel sunt ὄντα illa ipsa quae omnino εἰσὶ μὴ ὄντα. Et idcirco non esse illa diximus, quae in abscondito posita et in potentia, nondum tamen apparuerunt in actione" (*De Gen.* 25). Alles wat over God gezegd wordt moet men dan ook tijdeloos verstaan, en ,,prius" of ,,posterius" geven louter een logische onderschikking aan, die niets wil zeggen over een elkaar in de tijd opvolgen (*De Gen.* 22) [1]. Een schepping uit niets kent hij niet, daarentegen stelt hij de relatie van Vader en Zoon als een cirkel of kogelbeweging: ,,et a semetipso exiens et exiens non semper, in mansione et in motu simul, semper simul, κύκλῳ semetipsum circulans undique sphaeram esse, Deo ubique existente" (*Adv. Ar.* I 60). Dat is zuiver pantheïsme, zij het dat hij niet alle consequenties daarvan willen trekken, welke trouwens noch in de lijn van de Neoplatonische speculatie, noch in die van het Christelijke dogma liggen. [2] Men kan de Neoplatonici slechts met zekere beperkingen pantheïsten noemen. Zij lieten wel de wereld in God, maar nooit God in de wereld opgaan. [3]

Door het verschillend kader, waarin beide theologen hun aanvankelijk evenwijdig lopende gedachten over de Godskennis hebben geplaatst, wordt duidelijk, dat Victorinus de wijsgerige houding veel sterker vasthoudt dan Augustinus, die bijbelser is door zijn scheppingsleer en Godsbegrip.

De autoriteit van de bijbel wordt gelijkelijk aanvaard door Augustinus en Victorinus. De kerkvader citeert de bijbel veelvuldig. 13.276 Oudtestamentische en 29.540 Nieuwtestamentische citaten worden door de *Codex Lagarde* 34 van de Göttinger Universiteitsbibliotheek vermeld. Voor de bijbel moeten wij buigen: ,,wij moeten veeleer bedenken en geloven dat beter en meer waar is hetgeen daar geschreven staat, ook al is het voor ons verborgen, dan hetgeen wij door onszelf kunnen weten" (*De doctr. Christ.* II 9). [4] ,,Doctrina christiana" is voor hem identiek met ,,Doctrina de scriptura sacra hausta". [5] Ook Victorinus geeft hoog op over het gezag van de Schrift. ,,Si ut nomine sic et re Christianus est quispiam, necesse habet venerare scripturas" (*De Gen.* 1) en ,,ne quis blasphemiter

[1] Schmid, S. 47.
[2] S. 36.
[3] S. 36.
[4] Vertaling A. Sizoo, *Uren met Augustinus*, Baarn z.j.
[5] Heinrich Joseph Vogels, *Die Heilige Schrift bei Augustinus*, in: Grabmann–Mausbach *Aurelius Augustinus*, S. 411.

intelligens meum dogma dixerit, omnia enim a sancta scriptura et dicuntur et sunt" (*Adv. Ar.* I 46). In zijn commentaren op Paulus onderscheidt de rhetor zich echter van latere soortgelijke werken door de Schrift zelden te citeren ter verduidelijking van de bijbeltekst. Zo hij al citeert doet hij dit meestal uit de context en zelden uit een andere passage van de betreffende brief. Aanhalingen uit andere gedeelten van de bijbel geeft hij slechts sporadisch. Daarom lichten zijn commentaren ons bijna niet in aangaande de evangelietekst die door hem gebruikt werd. [1])

Het probleem dat ratio en fides in hun onderlinge verhouding bieden, is door Victorinus en Augustinus op gelijke wijze behandeld. Beiden volgden zij de gebruikelijke zienswijze dier dagen. De kerkvader erkent, dat hij begeerd heeft „intellectu videre quod credidi" (*De Trin.* XV 51). Na zijn bekering heeft hij duidelijk vanuit een bepaald standpunt geredeneerd, nl. „credo ut intelligam". [2]) Het „fides praecedit rationem," dat hij veelvuldig varieert, betekent geen opheffing van de fides in de latere stadia. De voortgang van geloven naar weten is een voortgang, waarbij het geloof steeds meegaat. [3]) Over de preciese verhouding van geloven en weten is Augustinus nooit tot zekerheid gekomen; hij heeft dit probleem aan de toekomst overgegeven. [4]) Geeft hij aan de nakomelingschap dit vraagstuk door, zelf had hij het van anderen ontvangen, evenals Victorinus, die er ook niet uit is gekomen en op vage wijze zegt: „Ordo est, ut prior fides sit, qui enim credit, is ad scientiam venit. Sic enim scriptum est: credideritis tunc intelligetis" (*Ad Eph.* 1269 C).

Een vaste sacramentsleer bezit de rhetor niet. [5]) Het woord „mysterium" gebruikt hij ook voor het mysterie van het geloof, het heilsplan Gods in Christus, vooral voor de menswording. [6]) De term „Christi mysterium", die de incarnatie aanduidt, is bij hem een frequente uitdrukking geworden. [7]) Het kerkelijk ambt bezit geen buitensporig prestige en wordt op een lijn gesteld met de gaven, die God aan alle gelovigen schenkt (*Ad Eph.* 1272–1274). [8])

---

[1]) Souter, p. 22.
[2]) Holl, S. 61.
[3]) Harnack, S. 126.
[4]) S. 126.
[5]) Schmid, S. 20.
[6]) S. 20.
[7]) Souter, p. 26.
[8]) Schmid, S. 20

Wanneer wij ons nu tot Augustinus wenden blijkt hetzelfde. Ook hij bezit geen vaste sacramentsleer. [1]) „Sacramentum" is voor hem een zeer ongedifferentieerd begrip, waartoe o.a. behoren: de Christelijke feesten, de riten van catechumenaat en competententijd, het Paasoctaaf, de boete, de handoplegging, de verzoening, de grote Vasten (*Sermo* 227 passim: sermo 228,3, tekst infra), de geestelijke gezangen en het gebed des Heren. [2]) De Roomskatholiek F. van der Meer brengt dan ook tegen Augustinus het volgende bezwaar naar voren: zijn woord „sacramentum" omvat nog niet de zeven eigenlijke, doch alle denkbare en derhalve sterk uiteenlopende heilstekenen zonder onderscheid. [3])

Bij Augustinus dienen talloze sacramenten de suggestie van de waarheid en het geloof, dat immers uit het gehoor is; slechts enkele dienen de aanschouwelijkheid en het celebreren. [4]) Hij ziet de cultische sacramenten echter niet tegenover of onder; maar in verband met het Woord. [5]) Sacrament is ieder zinnelijk teken, waarmede een heilbrengend woord is verbonden. [6]) Het teken is meestal slechts een beeld, hoewel het heilbrengend woord voor hem meestal ook slechts een teken van iets onzichtbaars is. [7]) In *Ep.* 21,3 spreekt hij over „sacramentum et verbum dei populo ministrare". Wanneer Adolf Harnack meent, dat de formule „Woord en Sacramenten" van Augustinus stamt [8]) en daaraan toevoegt, dat slechts een zo innerlijk mens als deze kerkvader dat kon formuleren, [9]) moeten wij opmerken, dat de gedachte, die daaraan ten grondslag ligt, reeds door Victorinus was gehanteerd en dat deze gedachte daarenboven gebruikelijk was in die tijd, waarin sacramentum nog aan „eed" herinnerde. Zo zegt Victorinus b.v. „Christus semetipsum tradidit ut mundaret in lavacro aquae et in verbo ecclesiam" (*Ad Eph.* 1287) en „Ecclesia... immaculata... sancta in eo, id est, quod lavacro aquae et verbo mundatur" (*Ad Eph.* 1288). Elders gebruikt de rhetor de Johanneïsche formule „per spiritum et aquam," b.v. „intelligamus istam legitimam mandatorum Salvatoris disciplinam, uti renascatur homo per spiritum et aquam et sic Christi spiritum recipiat" (*Ad Eph.* 1262).

[1]) Harnack, S. 154.
[2]) F. van der Meer, blz. 247.
[3]) blz. 274.
[4]) blz. 247.
[5]) blz. 248.
[6]) Harnack, S. 154, 155.
[7]) S. 155.
[8]) S. 154. [9]) S. 154.

Noch Victorinus, noch Augustinus had een vaste sacramentsleer en beiden zien zij Woord en Sacramenten nog vervlochten. Zij leven geestelijk nog in een phase voor de tegenstelling tussen Katholieken en Protestanten.

Wanneer Victorinus bovengenoemd citaat uit *Ad Eph.* 1262 heeft geschreven en besluit met ,,uti renascatur homo per spiritum et aquam et sic Christi spiritum recipiat'', vervolgt hij ,,Sed id ab hominibus et per homines,'' d.w.z. hier verschijnt de doop als de lagere, menselijke vorm van de mededeling des geestes, tegenover de hogere direct door God verstrekte openbaring zoals Paulus die ontving. [1]) De doop bewerkt wel de wedergeboorte, maar wordt toch niet hoog aangeslagen. Nu valt het op, dat ook Augustinus in enkele bij hem aan te treffen gedachtenreeksen de mogelijkheid toegeeft, dat de kerk niet identiek is met het getal der uitverkorenen, hoewel hij als Katholiek Christen nimmer alle consequenties daarvan getrokken heeft. [2]) Soms zegt hij nl., dat er ,,electi dei'' zijn zowel binnen als buiten de zichtbare kerk en dat zij zich bevinden zowel onder de inwerking van de sacramentele genade als ver daarvan verwijderd. ,,Numerus ille iustorum, qui secundum propositum vocati sunt, ipse est (ecclesia)... Sunt etiam quidam ex eo numero qui adhuc nequiter vivant aut etiam in haeresibus vel in gentilium superstitionibus iaceant, et tamen etiam illic novit dominus qui sunt eius. Namque in illa ineffabili praescientia dei multi qui foris videntur, intus sunt, et, multi, qui intus videntur, foris sunt'' (*De bapt.* V 38). Hier is het dus ook bij Augustinus mogelijk door goddelijke uitverkiezing begenadigd te worden. In dezelfde richting werkt ook zijn opvatting, dat de kerk oeraanvankelijk is en dat haar leden geenszins tot de Katholieke kerk behoeven te behoren. De ,,Civitas Dei'' begint in de engelenwereld en omvat alle gelovigen uit verleden, heden en toekomst. Het Christendom is zo oud als de wereld en heeft overal ten allen tijde belijders gehad, die ongetwijfeld zalig werden, want het Woord was steeds hetzelfde en werkte onder verschillende vormen (,,prius occultius, postea manifestius''). [3]) ,,Res ipsa quae nunc Christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus venit in carne, unde vera religio, quae iam erat, coepit appellari Christiana''

[1]) Schmid, S. 21.
[2]) Harnack, S. 164.
[3]) S. 163.

(*Retract.* I, 12,3). Uit dit alles blijkt, dat in deze gedachten de doop voor de kerkvader soms minder betekenis heeft dan in zijn gewone strikt katholieke opvatting en dat er mogelijkheden bestaan om direct de geest Gods te ontvangen. Op de daaraan gepaard gaande verminderde betekenis van de doop wijst misschien ook nog de reeds bovengenoemde ruime sacramentsopvatting van Augustinus, die de doop plaatst tussen vele andere sacramenten van gelijke waarde. Slechts een enkele maal (*De doctr. Christ.* III 9) worden doop en avondmaal sterk naar voren gehaald.

Volgens A. F. N. Lekkerkerker zou de doop ook in het gehele heilsproces bij Augustinus een beperkte plaats innemen; het verzoenend sterven van Christus slechts de waarde hebben, dat het de grond is der vergeving en de doop als bad der wedergeboorte mogelijk maakte; de nadruk vallen op het uiteindelijk herstel van 's mensen vrijheid om goed te handelen. [1]) Wij menen echter hierin toch geen steun te kunnen vinden voor bovengenoemde gedachtenreeks, waarbij aan de doop beperkte betekenis wordt toegekend, daar het ons voorkomt dat deze beschrijving van Augustinus te eenzijdig is. De kerkvader heeft juist dat wonderlijke dialectische spel: de mens is vrij, maar hij staat in de vrijheid van de genade en hij heeft het donum perseverantiae nodig. Wat na de doop komt is geen hogere begenadiging dan de doop, maar ontplooiïng van de genade. De nadruk valt evenzeer op het uiteindelijk herstel van 's mensen vrijheid om goed te handelen als op de souvereine genade Gods. Telkens keert als de grondtoon van Augustinus' werk door: „cum deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam merita sua" (*Ep.* 194 n. 19). Ook heeft de dood van Christus grotere betekenis dan Lekkerkerker toegeeft. Door de dood van Christus wordt de erfzonde afgewist en in de doop sterven wij met Christus om met Hem op te staan (*Ench.* 41). Christus is koning en verwerkelijkt Gods regering over de wereld door Middelaar te zijn; Hij is rechter en Heiland in een gedachtengang, die aan Abaelardus doet denken (*De civ. Dei* XXI 16). Daarnaast aanvaardt Augustinus de vulgair Katholieke beschouwingswijze, dat de zonde schuld is, die Gods toorn opwekt, welke door Christus' offer tot bedaren wordt gebracht. Hij betaalt onze schuld en Zijn offer reinigt ons van zonden (*De civ. Dei* VII 31). Altegader bewijzen dat de doop bij Augustinus in het heilsproces belangrijker is dan Lekkerkerker meent en dat wij

---

[1]) A. F. N. Lekkerkerker, *Studiën over de rechtvaardiging bij Augustinus*, Amsterdam 1947 blz. 112–117.

voor een beperktere betekenis van dit sacrament slechts op gedachtenreeksen kunnen wijzen, die voor de kerkvader nooit de belangrijkste zijn geweest, ofschoon hij ze wel kent.

De genadeleer van de kerkvader staat vrij los van de historische Christus. [1]) Eerst Luther overwon het Augustinisme door slechts aan God te denken als de God, die hij in Christus kende. [2]) Daarom heeft Augustinus een dubbele Christologie: enerzijds is Christus God, ,,unus ex trinitate,'' anderzijds is Hij de uitverkoren mens, die evengoed onder de genade staat als wij. [3]) *Encheiridion* 36 zegt dan ook over Christus: ,,waarom ontvangt de menselijke natuur zo grote roem zonder twijfel om niet, daar geen enkele verdienste vooraf-gaat, anders dan omdat aan allen, die gelovig en verstandig nadenken hier alleen Gods genade duidelijk getoond wordt, opdat de mensen mogen begrijpen, dat zij door dezelfde genade van hun zonden gerechtvaardigd worden, door welke het geschied is, dat de mens Christus geen zonde kon hebben?'' [4]) Christus heeft voor Augustinus niet die centrale betekenis in het proces der rechtvaardiging, die Hij voor Luther had. Luther kan de rechtvaardiging beschrijven als een woning maken van Christus in de zondaar, Augustinus beschrijft haar als het intreden in de mens van de gerechtigheid Gods, een krachtencomplex, dat de impuls geeft tot het nieuwe leven. Bij Luther komt een persoon binnen de zondaar, bij Augustinus een onpersoonlijk Het. [5]) Ook de Vocatio Dei is bij de kerkvader niet betrokken op Christus, kerk, of bijbel, en heeft iets onpersoonlijks, onhistorisch. [6]) Men late zich echter niet te spoedig imponeren door de suggestie, dat Augustinus dit alles geheel los van Christus zou zien, daarvoor is in Gods werk toch ook het werk van Christus te zeer betrokken, want de werken van de Drie-eenheid zijn onverdeelbaar en onscheidbaar. Wij kunnen dus niet spreken van een geestelijke genadegave geheel buiten Christus om, maar van de vrij beperkte plaats die de historische Christus in de genadeleer van de kerkvader inneemt. Ook bij Victorinus laat zich trouwens bij een hogere genadegave dan in de doop niet spreken van een genade geheel buiten Christus om, want ook voor hem is

[1]) Harnack, S. 85.
[2]) S. 85.
[3]) S. 90.
[4]) Vertaling A. Sizoo. Dezelfde opvatting spreekt Augustinus veelvuldig uit, zie Harnack, S. 129.
[5]) Lekkerkerker, blz. 105.
[6]) A. F. N. Lekkerkerker, *Römer 7 und Römer 9 bei Augustin*, Amsterdam 1942, S. 117.

in Gods werk toch het werk van Christus betrokken. De Drie-eenheid heet tezamen bij de rhetor: „unum lumen, unus λόγος, una vox, unum verbum, hoc est una activa Potentia" (*Adv. Ar.* I 56). De eenheid gaat boven het getal uit: „omnia ibi substantialiter simplicia. Cum numero unum, sed ante numerum, ante unum, quod est in numero" (*Adv. Ar.* III 1). Het is zo gesteld: „ τριδύναμος Deus id est tres potentias habens" (*Adv. Ar.* IV 21). Bij Eph. 1 : 21 geeft hij een interessante verklaring van het „aan Zijn rechterhand," door te zeggen: Christus is de beweging van God. Beweging toont zichzelf in werk. Het werken dat tot beweging behoort is altijd in de rechterhand; daarom is Christus aan Gods rechterhand geplaatst.

Zagen wij reeds dat in een nevengedachtengang van Augustinus de genade van Christus niet algenoegzaam was, nu worden wij gewaar, dat de historische Christus een beperkte plaats inneemt in Augustinus' genadeleer, die wordt gecompenseerd door het aandeel van Christus in Gods handelen, waardoor wij niet kunnen spreken van een genadegave geheel buiten Christus om. Ditzelfde geldt ook voor Victorinus. Inzake het niet algenoegzame van Christus' genade, zowel als inzake de beperkte betekenis van de historische Christus, bevindt de kerkvader zich op het spoor van de rhetor.

Bij Paulus vinden wij de term „rechtvaardiging uit geloof", waaronder de apostel verstaat: vrijspraak ontvangen door Jezus' sterven en opgewekt zijn, benevens met Hem gevonnisd worden. [1]) Het geloof is niet een toestand, maar is het, altijd weer opnieuw geschonken, krachtdadig, werkzaam aan ons worden van Gods werk in Christus, dat gegeven is. [2]) Het door God gewekte en gewerkte leven der heiligmaking is gegrond in het heilsgebeuren van Christus' sterven en en opgewekt zijn. [3]) Ondertussen kunnen wij niet voortgaan van gerechtvaardigd zijn tot heiligmaking, want het blijft bij het „niet dat ik het reeds gegrepen heb" uit Phil. 3 : 12. [4]) Het nieuwe leven is dus een eschatologisch heil. Rechtvaardigmaking en heiliging is beide: deel krijgen aan een kosmisch-eschatologisch gebeuren, dat ons krachten toevoert. [5]) Zo is het bijeenstaan van rechtvaardiging en heiligmaking nauwelijks een paradox. Wet is genade geworden

---

1) J. E. van Brakel, *Justificatio en sanctificatio bij Paulus*, in: *Ned. Theol. Tijdschrift* Dec. 1948, blz. 104.
2) blz. 107.
3) blz. 113.
4) blz. 114.
5) blz. 114.

en de gehoorzaamheid aan Gods gebod is tevens gave Gods, gewerkt door het pneuma, zonder dat de eis het imperatief-karakter verliest. [1])

Ook Victorinus kent het begrip „rechtvaardiging uit geloof": „Ipsa fides sola iustificationem dat et sanctificationem" (1164 C) of „Si fidem habemus, reputabitur omnis vita ad iustitiam" (1169 A). Uitvoeriger heet het: „Adiungit praeter fidem, ut iustitiam fervemus. Quamquam illud quod supra dictum est, id est fides in Christum, caput est omnium: etenim iustitia non tantum valet quantum fides: etenim iustus ex fide vivit; tamen quia est et hic affectus implendus, ut iustissimus; tunc enim fides nobis proderit et tunc vera erit fides, si iustissimus, et iustitia proderit, si accedat fides... Iustitia tantummodo in factis est" (*Ad Eph.* 1291). Gore zegt dan ook (*Dictionary of Christian Biography* IV p. 1137): „Victorinus is an intensely ardent follower of St. Paul, devoted to St. Paul's strenuous assertion of justification by faith. Indeed, he uses very strongly solifidian language and (by anticipation) very strongly anti-Pelagian language." En Adolf Harnack las bij Victorinus ten aanzien van de rechtvaardiging uit geloof alleen de meest Paulinische zinnen, die wij uit de oude kerk kennen. [2]) Wij vragen ons inmiddels af of R. Schmid wel terecht de term „rechtvaardiging uit geloof" bij Victorinus verstaat als de toestand van goed zijn, die men op grond van het geloof verdient en een vervolg is op het geloof zelf. [3]) Hij grondt dit op het citaat uit *Ad Eph.* 1291. In feite staat daar echter niet meer of anders dan de Paulinische gedachte, dat rechtvaardiging en heiliging beide betekenen, dat men deel krijgt aan een kosmisch-eschatologisch gebeuren, dat ons krachten toevoert. En wanneer dat citaat besluit: „Iustitia tantummodo in factis est," kan dat herinneren aan Paulus in 1 Cor. 13 : 13. „Nu blijven geloof, hoop, liefde, deze drie; maar de grootste van deze is de liefde." Wij concluderen dan ook dat Victorinus in deze materie inderdaad goed Paulinisch is.

Hoe staat het nu met deze term bij Augustinus? A. F. N. Lekkerkerker meent, dat bij Paulus de gehele ontmoeting tussen God en mens in juridische sfeer plaats vindt en bij de kerkvader daarentegen het juridische aspect ondergeschikt blijft aan het ethische. [4]) Het

---

[1]) Van Brakel, blz. 123.

[2]) Harnack, *Geschichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Freiburg 1891, S. 160.

[3]) Schmid, S. 65.

[4]) A. F. N. Lekkerkerker, *Studiën over de rechtvaardiging bij Augustinus*, blz. 14.

zou uiteindelijk gaan om de herschepping tot goede mensen en niet om het herstel van een geschonden rechtsorde. Tegen Lekkerkerker moeten wij echter opnieuw stellen, dat de mens bij Augustinus zijn goede werken doet in de genade Gods. ,,Cum deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam merita sua." Men kan zodoende geen juridisch aspect op strenge wijze scheiden van een ethisch. Ook lijkt het ons onvoldoende de ontmoeting tussen God en mens bij Paulus louter in een juridische sfeer te zien en houden wij ons liever aan bovenvermelde analyse van J. E. van Brakel, die rechtvaardiging en heiliging ziet als deel krijgen aan een kosmisch-eschatologisch gebeuren. Het heiligingselement komt ook bij Paulus voor en dat zowel Victorinus als Augustinus de staat van goed zijn in de genadeleer opnemen op soortgelijke wijze, behoeft ons niet te verwonderen, want ,,genade" bleef bij Augustinus het plotseling lust vinden in het geestelijke tegenover het zinnelijke, welke lust hij ,,caritas" noemt, waarin echter het oude Platonische ,,eroos" om de hoek komt kijken. [1]) Alleen ziet Augustinus deze ,,eroos" ingegoten (b.v. *ep.* 140, 44; *ep.* 188,7) en niet aan de mens zelf ontsprongen.

De rhetor en de kerkvader hebben Paulus gevolgd, zodat het bijeenstaan van rechtvaardiging en heiliging bij hen nauwelijks een paradox mag heten, evenmin als bij de apostel. Ook hierin stemmen zij overeen.

Ten aanzien van het geloof vinden wij bij Victorinus twee standpunten, soms wordt het als een genadegave ervaren, dan weer wordt uitgesproken, dat de ziel krachtens eigen vermogens Christus opneemt in een proces, dat langzamerhand tot vergeestelijking voert. Hij polemiseert tegen de gerechtigheid uit de werken der wet, bv. bij Gal. 3 : 8 (1169 C) ,,Illi erraverunt, qui praeter fidem adiungendam etiam legem putaverunt et praecepta legis, id est ut ex operibus iustificationem crederent." Ook de goede werken van het Christendom, zelfs de plichten van kuisheid en onthouding, behoren tot deze dwaling, want ook zij kunnen geen verdienste verwerven (bij Eph. 2 : 3; 1256 B). [2]) ,,Non nos nunc mereri suscitationem vel regna coelestia" (1255 C); ,,non enim operibus vestris potest" (1256 C). Het geloof is ook een genadegave. ,,Quae est ipsa virtus, quam vobis praestat? ut credatis in eum" (1249 B); ,,ut dantis sit non accipientis, quidquid gratiae datur" (1264 C). Altijd geldt

[1]) Holl, S. 14.
[2]) Schmid, S. 63.

„paravit, creavit, formavit in Christo Deus opera bona" (1256 B). Inderdaad heeft Victorinus hier Paulus goed verstaan en wil hij afzien van alle werkgerechtigheid, alle verdienstelijkheid tegenover God. [1])

Daarnaast wordt door de rhetor echter gesproken over het verdienen van genade: „Magnum donum si sola in eum fide tantam gratiam meremur" (1203 A). „Facilis et magnifica res est, facilis in eo quod fides sola implet tantum munus et tantum beneficium, ut in cordibus nostris Christus habitet... ut fortiores fimus per spiritum sanctum, contemnamus mundum" (1269). De ziel neemt Christus op door eigen vermogens en geraakt zodoende tot vergeestelijking. „Parum est bonum faciamus, neque enim continuo meritum nostrum Deo probabile est, sed si faciendo non deficiamus" (1155). „Valde ad meritum vitae futurae pertinet, si modeste vivamus" (1228 D). „Anima meretur filii nomen et potentiam" (1244). Het geloof is onze zaak. „Nostrum paene iam nihil est nisi solum credere" (1259 C); „Tantum autem debetur, ut credamus in Christo. Quod si ita, solum hoc nostrum est" (1256 A).

De nevenschikking van beide opvattingen over het geloof vindt zijn oorzaak in het niet onderscheiden van natuur en genade. Het natuurlijke vermogen van de mens stelt hem in staat te geloven en heilig te worden. [2]) De geest, die in de Christenen aanwezig is, is de logos-geest, die de wereld doordringt. [3]) Dat blijkt duidelijk uit *Hymn.* II, waar als grond voor het erbarmen Gods wordt opgegeven: „Tu spiritus mei *λόγος* es, tu animae meae *λόγος* es, tu carnis meae *λόγος* es." [4]) Hieraan gepaard gaat het gemis aan onderscheiding tussen Heilige Geest en natuurlijke mensengeest: „Ipsa autem cognoscentia patris id est cum cognovimus patrem, ipsa vox est spiritus nostri ad Deum, quem spiritum nobis dedit Deus" (bij Gal. 4:6; 1174 C). [5]) Altijd gaat het er om dat de mens vergeestelijkt wordt: „Christum enim credere et in Christum fidem sumere, iam spiritaliter sentire" (bij Eph. 1 : 4; 1240).

Beide standpunten van Victorinus vindt men ook bij Augustinus. Aanvankelijk, in de jaren 391–397, [6]) meent de kerkvader, dat het willen van het goede in 's mensen macht staat, zij het dat de mens

---

[1]) Schmid, S. 64.
[2]) S. 66.
[3]) S. 67.
[4]) S. 67.
[5]) S. 67.
[6]) Lekkerkerker, *Römer 7* etc., S. 16.

het goede niet uit zichzelf kan volbrengen. De vrije wil vermag slechts om de kracht van de genade te smeken en het geloof bestaat in het zich wenden tot de genade. Het geloof is een laatste mogelijkheid van de vrije wil, benevens een laatste meritum van de mens. [1])

Twintig jaar later is Augustinus echter van opinie veranderd. Nu aanvaardt hij, dat de genade Gods ook het willen en het doen van het goede werkt. [2]) De ,,homo sub gratia'' heeft een nieuw vermogen ontvangen, het ,,posse bene operandi'', dat ontbreekt aan de ,,homo sub lege''. [3]) De kerkvader is piëtistisch in zijn systeem, als men bedenkt, dat piëtisme de poging is het worden of zijn van de Christelijke mens psychologisch te beschrijven, waarbij men heimelijk vooronderstelt, dat God deze mens een nieuw vermogen naast het oude gegeven heeft, dat hij ,,bezit''. [4])

Moge men opmerken, dat er tussen de kerkvader en de rhetor altijd het verschil blijft bestaan, dat de laatste naar vergeestelijking streeft op Neoplatonische wijze, dan is er gelegenheid er op te wijzen, dat Augustinus dit ook beoogt. In zijn eerste periode onderscheidt Augustinus bij zijn exegese van Rom. 7 de ,,status sub lege'' van de ,,status sub gratia''. In de genadestaat kan de mens de wet vervullen en bezwijkt de rede niet meer voor de bekoring van het tijdelijke, maar begint de geestelijke, hoogste goederen te begeren. [5]) De charitas bewerkt dit. In zijn tweede periode legt Augustinus Rom. 7 zo uit, dat Paulus klaagt over de concupiscentia, die zich nog in hem bevindt. [6]) De mens in de ,,status sub gratia'' kent n.l. de strijd tussen willen en doen enerzijds, en het begeren anderzijds. Hiermede is Rom. 7 een klacht over het lot der sterfelijkheid geworden en niet over de schuld van de zonde. [7]) In beide periodes bevindt de kerkvader zich in het spoor van Victorinus, die ook de vergeestelijking van de mens op het oog heeft. Evenals de rhetor weet Augustinus niet voldoende te onderscheiden tussen natuur en genade, mitsgaders Heilige Geest en natuurlijke mensengeest.

Beide theologen hebben dus soortgelijke opvattingen aangaande het geloof, dat soms verdienste is, dan weer genadegave. Bij Augustinus werden deze twee beschouwingen in twee verschillende periodes van zijn denken gekoesterd. Victorinus schijnt hen tegelijk aan-

---

1) Lekkerkerker, S. 26.
2) S. 42.
3) S. 60.
4) S. 60.
5) S. 27.
6) S. 45.
7) S. 55.

vaard te hebben en blijft zodoende in de vulgair Katholieke traditie, Augustinus verliet deze om Paulinischer te worden.

Met het vorige vraagstuk – geloof als genade of verdienste – verbonden is de opvatting, die men koestert over de praedestinatie. Victorinus kent de praedestinatie: „Has igitur Deus ante constitutionem mundi praedestinavit et elegit, ut sanctificarentur" (bij Eph. 1 : 4; 1241 D). „Advocat Deus in Christo nos; eos enim sanctificat, quos vocavit et elegit et sanctificavit" (bij Phil. 2 : 1; 1203 C). „Servat virtutem praecepti sui, ut ii veniant ad Christum quos Deus mittit et quos Deus vocat" (bij Gal. 4 : 3). „Quoniam praedestinavit nos in adoptionem per Christum" (bij Eph. 1 : 5; *De Gen.* 2). Deze roeping door God moeten wij echter niet Paulinisch-Luthers verstaan. Bij Eph. 1 : 11 laat hij duidelijk zien waarom het in deze praedestinatie te doen is: „nihil enim est quod fit, quod non a deo praedestinatum sit, et ante quodam modo factum. Nunc sensibiliter fiunt quae spiritaliter a deo sunt constituta." Gods denken is willen en Gods willen is daad. Wat idiëel eeuwig in God is, is ook tegelijk eeuwig werkelijk. [1]) „Etenim cum in Dei cogitatione fuerant (animae), cogitatio Dei quoniam non nihil est, sed et certa existentia, concedendum est, ut animae fuerunt in vera rectaque existentia" (1242 B). Daarom wordt het typisch Paulinische dikwijls door Victorinus verzwakt. Van Eph. 1 : 4 maakt hij een bewijs, dat de zielen reeds praeëxistent waren, omdat het vantevoren bepalen slechts van iets gezegd kan worden, dat reeds bestond: „Praedestinavit ergo non est nisi eorum quae sunt, ut quasi ordo quidam sit effectus. Videris enim quomodo quis accipiat. Iam enim substantialiter fuerant" (1242 B). Gal. 1 : 15 (1154 C) „Deus segregavit de utero matris" verzwakt hij bv. tot „id est nasci me fecit".

Over het ontstaan van de ziel noemt Augustinus in *De libero arbitrio* vier verschillende theorieën, die hij voor mogelijk houdt. Daarbij is die van Victorinus, dat de zielen na hun praeëxistentie ter beproeving in de wereld gezonden worden. [2]) De kerkvader durft zich echter voor geen van deze vier uit te spreken (*De lib. arb.* III 59).

In zijn eerste stadium ziet Augustinus de uitverkiezing zo, dat God alle zondaars roept. Sommigen echter beantwoordden deze door Hem om Zijn genade te smeken, zoals b.v. de Israëlieten in Egypte.

[1]) Schmid, S. 47.
[2]) S. 71.

Hij komt hun dan door Zijn barmhartigheid te hulp, zodat zij het goede doen. Anderen verachten de uitnodiging, worden door God verlaten en doen alleen het kwade. [1]) In zijn tweede stadium ziet Augustinus de roeping niet langer als een beroep op 's mensen vrije wil, maar als machthebbend over de vrije wil. Gods genade is onwederstandelijk. [2]) Allen worden door God geroepen, maar sommigen zo, dat hun wil daardoor niet bewogen kan worden. [3]) Het verharden van Pharao is niet een positieve daad Gods, maar wordt beschreven als een nalaten om barmhartigheid te betonen. [4]) In een derde stadium, dat hij slechts korte tijd weet te handhaven, komt Augustinus tot de erkenning van de verborgenheid van de praedestinatie. [5]) Nergens is Augustinus zo diep van de onnavorsbaarheid van Gods raadsbesluit doordrongen geweest als in de tweede ,,quaestio'' van het boek ,,ad Simplicianum''. [6]) *Encheiridion* 95 ziet alles van Gods souvereine wil afhangen, die onoverwinbaar is. Gods wil en 's mensen wil zijn niet twee grootheden, die met elkaar op hetzelfde vlak staan en elkaar wederkerig begrenzen. Dat zou dwaas en goddeloos zijn (*Encheir.* 98). [7])

Voor Victorinus staat de zaak hier wederom geheel anders dan voor de kerkvader door zijn ander Godsbegrip. De rhetor noemt God ,,principium omnium quae sunt''. (*Adv. Ar.* I 33). God geeft al wat is het zijn (*Adv. Ar.* II 4) en is zelf ,,sine substantia, sine existentia, subsistentia, intelligentia: supra enim haec''. [8]) Het is nu de Zoon, de logos, waardoor het proces van het existentie – of substantie – of hypostase – worden in God eeuwig plaats vindt. [9]) De Vader is cognoscibile of praecognoscentia, de Zoon cognoscentia, het zelfbewustzijn van de Vader. [10]) Tenslotte wordt het geheel ook opgevat in de categorie van de wil: de Vader als de persoon, die de wil als Zoon in zich heeft: ,,Pater ergo cuius est voluntas, filius autem voluntas est'' (*Adv. Ar.* I 31). [11]) Zo kan het heten: ,,Omnis voluntas progenies est, iuxta quod universalis voluntas unigenitus, semel enim totius

---

[1]) Lekkerkerker, *Römer* 7 etc., S. 104.
[2]) S. 112.
[3]) S. 117.
[4]) S. 120.
[5]) S. 128.
[6]) S. 137.
[7]) G. C. Berkouwer, in: A. Sizoo en G. C. Berkouwer, *Augustinus en het Credo*, blz. 37.
[8]) Schmid, S. 22.
[9]) S. 26.
[10]) S. 27.
[11]) S. 27.

plenitudinis λόγος prosiluit e potentia patria" (*Adv. Ar.* I 31).

Zowel Victorinus als Augustinus kennen de praedestinatie dus, maar bij de rhetor is dit begrip veel Neoplatonischer te verstaan dan bij de kerkvader.

Ons rest tenslotte de vraag, hoe moet dus bij de huidige stand van het onderzoek van Augustinus' geschriften de verhouding van Victorinus tot Augustinus beoordeeld worden? Wanneer Harnack als het voor Augustinus belangrijkste naar voren brengt, [1] dat de rhetor de praedestinatieleer kent en de rechtvaardiging uit geloof alleen tegenover alle moralisme stelt, kunnen wij niet anders doen dan er op wijzen, hoe verschillend Victorinus' praedestinatieleer is van die van de kerkvader, terwijl zij beide wel overeenstemmen in de interpretatie van de rechtvaardiging uit geloof alleen. Enerzijds voelen wij de urgentie van Schmids voorstel om de hypothese van een beslissende invloed van Victorinus op Augustinus te laten vallen. [2] Rechtstreekse invloed is immers zeer moeilijk te constateren, vooral daar de kerkvader zich herhaaldelijk tegen Victorinus' leerstellingen gekeerd heeft. [3] Anderzijds voelen wij de noodzaak om met Harnack te erkennen, dat het onjuist is om het Augustinisme van Victorinus af te leiden, maar dat men toch de diepe geestelijke verwantschap van beide denkers niet mag ontkennen. [4] Het juiste midden, dunkt ons, ligt in Harnacks opmerking, dat in de dogmengeschiedenis de naam „Victorinus" niet het belangrijke is, maar het onverbiddelijke feit, dat de combinatie van echt Neoplatonisme en hoog orthodox Christendom onder het teken van het Paulinisme in het Westen reeds voor Augustinus aanwezig was. [5] Derhalve behoeft de kerkvader nog niet direct beïnvloed te zijn door de rhetor, zoals Harnack meent, [6] doch kunnen wij volstaan met te noteren, dat de combinatie van Neoplatonisme met orthodox Christendom onder het teken van het Paulinisme bij Victorinus en Augustinus wordt aangetroffen, weliswaar met dit verschil, dat de eerste veel meer nog vast zit in het Neoplatonisme dan de tweede, waardoor het waarschijnlijk wordt, dat deze combinatie een proces doormaakte van steeds sterkere scheiding tussen Neoplatonisme en

[1]) Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III S. 35.
[2]) Schmid, S. 80.
[3]) S. 71, 72.
[4]) Harnack, S. 36.
[5]) S. 36.
[6]) S. 36.

Christendom, gepaard gaande aan het steeds meer op de achtergrond geraken van het Neoplatonisme. Noemt Harnack de rhetor „Augustinus ante Augustinum", [1]) dan moeten wij dit niet verstaan als „*de* Augustinus voordat Augustinus zelf verscheen", maar moeten wij letten op het voor deze term staande lidwoord – Harnack schrijft letterlijk, dat men verbaasd is in Victorinus „einen Augustinus ante Augustinum zu finden" – en wordt het noodzakelijk dit te verstaan als „*een* mens als Augustinus, die in een combinatie van Neoplatonisme en orthodox Christendom leefde, zoals Augustinus dat ook zou doen." Indien Harnack op dit door hem zelf geschreven lidwoord had gelet, had hij zich niet behoeven te verdedigen [2]) tegen Schmids aantijgingen van de door hem en Loofs gebruikte uitdrukking „Augustinus ante Augustinum." Wij zouden die term bijna in Neoplatonische zin kunnen aanvaarden om aan te geven, dat bij het ontwikkelingsproces van Neoplatonisme en orthodox Christendom onder het teken van het Paulinisme, geestelijk gezien, de kerkvader emaneerde uit de rhetor. Wij maken de beperking, dat men dit louter geestelijk kan verstaan, historisch immers laat zich moeilijk directe invloed vaststellen. Met deze Neoplatonische exegese bevinden wij ons dan in de stijl van de besproken denkers zelf!

---

[1]) Harnack, S. 34.
[2]) S. 36.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

F. H. von Meyenfeldt, *Het Hart (Leb, Lebab) in het Oude Testament.* With a summary in English (Diss. V.U.). E. J. Brill, Leiden, 1950, 225 blz.

Allereerst een woord van gelukwens met het voltooien van deze studie. Na een inleiding geeft de schr. een omstandige exegese van alle teksten in het O.T., waarin het woord ,,leb" (hart) voorkomt, blz. 1–127. Dat lijkt me te uitvoerig en ook onnodig, daar diezelfde teksten zo straks in het systematisch gedeelte van de dissertatie weer terugkeren. Deze brede uiteenzetting maakt dit boek nodeloos dik. Daarna behandelt de schr. uitdrukkingen, waarin ,,leb" voorkomt, zoals *dibber ʿal leb* en andere termen (blz. 127–134). En dan komt eigenlijk het deel van de dissertatie, waar het om gaat, het systematische deel, dat aangeeft in welke verschillende betrekkingen het hart wel in het O.T. voorkomt. De schr. onderscheidt een biotische, een gevoelige, een noëtische, een willende, een ethische en een religieuze zin. De verschillende aanduidingen, hier gebezigd zijn voor het minst eigenaardig. Waarom voor ,,gevoelig" en voor ,,willend" ook niet een vreemd woord gebruikt? Deze rubricering beslaat van het proefschrift blz. 135 tot 196. Dan volgt een kort stukje over ,,leb" in het O.T-ische Aramees. Daarna volgen enige opmerkingen in zake de etymologie (blz. 199–204). Vervolgens geeft de schr. een korte notitie voor de geschiedenis der openbaring, waarin beweerd wordt, dat ,,leb" van meet af religieus zou zijn. Het boek wordt besloten met twee taalkundige capita (207–216).

Heel deze studie concentreert zich om de vraag, wat nu eigenlijk het karakteristieke van ,,leb" is. De schr. meent dit gevonden te hebben in wat hij het representatieve gebruik van *Leb* noemt. Het drukt dat op deze wijze uit: ,,Wij bedoelen daarmede, dat *Leb* het schepsel, waarvan het *Leb* is, vertegenwoordigt". Zo blz. 152. En dit heeft niets te maken met het lichamelijke hart (blz. 203). ,,Het blijkt in het geheel niet nodig te zijn de aanwending van *Leb* te verklaren langs de omweg van het lichamelijke hart." En op blz. 204: ,,De grondbetekenis leek ons immers niet te zijn het lichaamsorgaan". Ja, en dat dacht ik nu juist wel. Het komt mij onjuist voor de overdrachtelijke betekenis van het woord als oorspronkelijk te beschouwen en de concrete, lichamelijke als afgeleid. Men leze nog eens boven de bewering, dat het woord van meet af (!) religieuze betekenis zou hebben. Daar geloof ik niets van. De oorspronkelijke betekenis is de concrete, het lichaamsorgaan. En dan gaat het afgeleid betekenen: centrum, kern. Wordt dit dan van de mens gezegd, dan kan zowel zijn denkleven als zijn gevoels- en wilsleven bedoeld zijn. En nog verder kan het woord de betekenis van ,,zelf" krijgen.

Men vraagt zich af, of voor zo'n eenvoudig resultaat zo'n breed opgezet proefschrift nodig was. Het had de helft beknopter gekund. Bovendien differentieert de schr. veel te veel in het exegetisch deel. Enkele voorbeel-

den. Gen. 27 : 41: „Hier heeft het hart dus te maken met moordaanslag". Ex. 4 : 21: „Hart bepaalt hier de richting van het leven: van God af of naar God toe". Deut. 18 : 21: „Innerlijke vraag naar het criterium voor ware en valse profetie". 1 Sam. 4 : 13: „Subject van huiver". 1 Sam. 25 : 36: „Subject van vrolijkheid". Zo ook blz. 115 bij Esther 1 : 10, 5 : 9. Bij 1 Kon. 11 : 2 tekent de schr. aan: „orgaan voor afgoderij. Verleidbaar". Bij 1 Kon. 12 : 27: „Genegenheid tot de koning". De schr. maakt het hier nodeloos moeilijk en gedifferentieerd. Zo haalt hij veel te veel uit de termen *'amar leleb* en *'amar beleb* (blz. 64). Ik weet ook niet, of zijn weergave van *dibber ʿal leb* als: vertrouwelijk toespreken (blz. 133) wel zoveel beter is dan die van Koehler: freundlich zusprechen.

Ook de taal van het boek wekt hier en daar bedenking. Ik denk aan „je" op blz. 154, of aan de „fabriek van zonde" op blz. 168 of aan „het mikpunt van Jhwh's straf" op blz. 172. Ook is de auteur erg rijk met het woordje „dus", ook wanneer er helemaal geen sprake is van een conclusie.

Al deze opmerkingen zouden het vermoeden wekken, dat er in deze dissertatie niets te waarderen zou zijn. Dat is inderdaad wel het geval. Allereerst de speurzin en de nauwkeurigheid, waarmee de schr. een omvangrijk materiaal verwerkt heeft en de durf, waarmee hij eigen wegen gaat. Dan is het toe te juichen, als hij opkomt tegen het intellectualisme van E. König. Ook, als hij ruimte laat voor de betekenis van *Leb* als geweten (blz. 35). En men kan geheel met hem instemmen, als hij op blz. 52 schrijft: „Nieren en hart komen hier dus voor als plaats van de verborgenste drijfveren en motieven, het eigenlijke van de mens".

Over één ding heb ik mij verwonderd. Op blz. 197 leest men: „Aangezien wij het Aramees niet beheersen, nemen we hier over de vertaling van Prof. Dr G. Ch. Aalders in de K.V. Het betreft acht plaatsen in het boek Daniël". Als dat mogelijk is, dat men over een Oud-Testamentisch onderwerp promoveert zonder kennis te hebben van het bijbelse Aramees, zodat een deel van het O.T. een gesloten boek blijft, dan raad ik Dr von Meyenfeldt toch in ernst aan zo spoedig mogelijk dit tekort aan te vullen. Dat zou een uitstekend vervolg zijn op zijn thans gezette eerste schrede op de weg der wetenschap.

A. H. EDELKOORT

NIEUWE TESTAMENT

A. SIZOO, *Uit de wereld van het N.T.* J. H. Kok, Kampen (229 pp. 8° maior, geb. f 6,50).

Dit boek is wat de titel zegt. Het is wat fragmentair, ook in de overgangen van ietwat droge zakelijkheden tot levendige uitweidingen. Het is vol van reproducties en illustraties; bizonder bruikbaar voor de pastor zal het wel wezen, voorzover het zijn hoorders niet als belijdenisgeschenk in handen kwam! De schr. onderstelt – terecht – de mogelijkheid, dat deskundigen in sommige opzichten van zijn voorstelling van zaken zullen afwijken. Men zal dan echter kennis genomen moeten hebben van een vorig, evenzeer verdienstelijk werk van zijn hand, nl. „De antieke wereld en het N.T." ([2] 1948). Een lijstje van literatuur mist men. Ramsay's commentaar op Galaten en zijn Letters to the Seven Churches b.v. zijn

verwant aan schr.'s soort van behandeling en uiterst leesbaar, ondanks het onderzoek uit de eerste hand, dat er het leven aan gaf. De uitvoering is voortreffelijk als de inhoud. De vertaler van Augustinus en de schrijver van een Christelijk Latijnse Letterkunde (V.U.B.) treedt ons hier tegemoet met nieuwe gaven, die warme dank verdienen. DE ZWAAN

M. VAN RHIJN, *Gedachten en gestalten uit de evangeliën.* Callenbach, Nijkerk, f 4,90.

Na een woord vooraf geeft de Utrechtse hoogleraar in de Kerkgeschiedenis een beschouwing over Joh. de Doper (blz. 9–105), A. In de wildernis; B. Op Machaerus. Daarna volgt een inleiding over Lukas 10 en wordt Lukas' universalisme, de barmhartige Samaritaan en de geschiedenis van Martha en Maria behandeld. Aantekeningen en een register besluiten de gefundeerde studie.

Het doel is in een verantwoorde vertelling de inhoud van de Bijbel zo te laten spreken, dat de betekenis van een bijbels verhaal begrepen wordt. Daarom worden telkens uiteenzettingen gegeven over: Farizeeërs, Schriftgeleerden, Samaritanen enz.

Het boek is bijbels ook in deze zin, dat het het Woord Gods in verhaalvorm geeft. Het abstracte van veel westers christendom tracht de schrijver te overwinnen. Hij doet dit ook door veel scherpe en fijne opmerkingen; b.v.: Joh. wordt evenals de bergen niet naar de voet, maar naar de top gemeten; grote figuren in de bijbel als Joh. hebben vooral de zin van twee werkwoorden gekend: wachten en verwachten; bij de Samaritaan: De naaste is geen begrip, maar een levenservaring. Zo is het boek rijk aan goede typeringen. Telkens spatten de vonken er uit, het vuur, dat voldoende is om ijzer te smelten (blz. 92).

Zo'n vonk zou ook geweest zijn als het liefhebben met de ziel (blz. 129) uitgelegd was met R. Akiba's marteldood. Toen had hij naar Joodse overlevering God lief gehad met zijn ziel. Ziel is hier „leven van lichaam en geest", niet gevoelens en aandoeningen. Zo zijn ook met het verstand niet „de intellectuele" vermogens bedoeld. Deze zijn te abstract westers. Jeruzalem had gelukkig (?) nooit een „universiteit".

Een waardevol nederlands boek, doordrongen van de spirit van Valeton, Van Dijk, Obbink en Brouwer, die hun kracht gaven om Gods Woord te vertolken voor hun tijd. Callenbach gaf het waardig uit.

W. S. VAN LEEUWEN

DOGMATIEK

J. G. FEENSTRA, *De Dordtse leerregelen.* 2e druk 1950. Uitg. J. H. Kok N.V., Kampen, geb. f 4,50, 254 blz.

In keurig uitgegeven klein formaat heeft de schrijver de Dordtse leerregels bijna woord voor woord besproken. Het geheel wordt daardoor wel zeer formeel en het boek maakt de indruk van een schoolboek. Toch wordt er zakelijk heel wat aan de orde gesteld. Geen gelegenheid laat de schrijver voorbijgaan om dat, wat hij dialectische theologie noemt, af te

wijzen. Zo nu en dan blijken ook ethischen en modernen in de plaats van de remonstranten te worden gesteld. En andererzijds worden ook de lieden van „als ik niet verkoren ben, dan kom ik er toch niet" afgedaan. Maar diep op deze theologische vragen ingaan laat deze methode van behandelen niet toe, daardoor wordt er te veel gedecreteerd, hoe het is; en het is zo als het indertijd geweest is; men krijgt de indruk, dat in Dordt alles volmaakt en volledig voor alle tijden gezegd is. Toch onderschat ik de betekenis van een boek als dit niet. Het gaat de schrijver om de lijnen van een systeem. Van de warmte van toon, die hier en daar in de Dordtse leerregels doorklinkt, blijft niets meer over en met menige bijbeltekst gaat het evenzo. Hier worden leraren van een zeer streng bepaalde structuur geschoold en leerredenen en lessen van een volkomen correcte vorm voorbereid. Het geschiedt vakkundig en alles wordt gebouwd op het fundament van Kuyper en Bavinck. Indien men nog niet moede zou zijn, bleef er tenslotte misschien nog een enkele vraag over, maar men zal hem nauwelijks stellen, want terstond wordt het een „probleem", waarvan de oplossing volgen zou uit hetgeen enige bladzijden terug reeds was geconcludeerd. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

M. C. SMIT, *De verhouding van Christendom en Historie in de huidige Rooms-Katholieke geschiedbeschouwing.* Kampen 1950. 220 blz., ingen. f 4,90.

Informatorisch is dit een voortreffelijke dissertatie. Dit proefschrift toont een grote belezenheid op het terrein der R.K. geschiedbeschouwing, vooral in Frankrijk, en een niet geringe vaardigheid in beoordeling en in formulering: de literatuurlijst beslaat 10 pagina's met ongeveer 250 titels en de gegevens van de voornaamste werken hieruit worden in dit boek ook inderdaad behandeld. Slechts in het „aanhangsel" komen wat meer exerpt-achtige stukken voor en ook dat is boeiend. Aan de wijsgerige en dogmatische achtergronden wordt veel aandacht geschonken en, al schemert op enkele plaatsen de opvatting van H. Dooyeweerd door, de schrijver houdt zich bij zijn onderwerp en stelt er geen eigen oplossing naast, al verbergt hij zijn kritiek niet. Het eerste gedeelte gaat over: „de relatie van het Christendom tot de historische werkelijkheid", waarbij de problemen van natuur en bovennatuur, van incarnatie en kruis, van kerk en Godsrijk, van zonde en genade, voor de geschiedbeschouwing van R.K. tijdgenoten boeiend worden beschreven. Uit het gegevene blijkt dat er spanningen blijven voor de toongevende R.K. geschiedenis-philosofen en theologen tussen dualisme en synthese, continuïteit en discontinuïteit, verlossing en progressie. In het tweede gedeelte wordt een reeks geschiedphilosophen (Mandonnet, Gilson, Maritain, Blondel) en een reeks Christen-historici (Mercier, Padorani, R. Hoffman, L. Sturzo) beschreven op een wijze, dat de „theologie der geschiedenis" duidelijk als een dogmatisch vraagstuk te voorschijn komt, wat van fundamenteel belang is en door deze R.K. kopstukken niet definitief en bevredigend wordt opgelost, maar nog op ingrijpende wijze in discussie is. B. V. D. S.

Jaarboek van het werkgenootschap van Katholieke Theologen in Nederland 1949. Voordrachten en discussies. Hilversum 1950, 203 blz.

Deze bundel omvat negen voordrachten met de zeer uitvoerig weergegeven discussies daarop. Voor de niet-Roomse theoloog blijven deze zaken en de methode van behandeling bijna steeds vreemde lectuur. Niet altijd. Bij de laatste lezing vooral (Dr C. Sträter over „de waarde der dogmatische formulering") was ik wel zeer geïnteresseerd. Daar gaat het over de franse discussie met H. Bouillard (Conversion et grâce chez S. Thomas), die verdedigt, „dat de blijvende affirmaties zich moeten kleden in een aan de hedendaagse mentaliteit conforme representatie"; „met name moeten wij afstand doen van veel verouderde schema's der middeleeuwse theologie en van veel aan de physica van Aristoteles gebonden begrippen" (174 v.). Op een nadere weergave van de denkbeelden in de lezing en daartegenover in de discussie kunnen wij hier niet ingaan.

In „de taak van de verstandelijke argumenten bij de voorbereiding tot de geloofsact" (Prof. A. Kerssemakers) bleef mij veel onduidelijk, bijv. „het geloof is een redelijke daad van de vrije mens" (6), maar ook „een wonderlijke eenheid van menselijke activiteit en genade". De schrijver richt zich dan op de „affectieve argumenten", zegt soms treffende dingen, maar blijft voor een „vreemde" moeilijk verstaanbaar; de conclusie (21) omschrijft het „Christendom" loffelijk, maar neemt daarvan de indruk weer weg, door als taak op te geven om dit „Christendom" tot persoonlijk bezit van de mensen te maken. Gaat dat maar zo? Wat machtige mensen zijn die pastores!

Men spitst zich bij Dr K. de Boer's opstel „over de spiritualiteit van de diocesane clerus"; inderdaad komt de schrijver het formele, dat blijkbaar bij zijn onderwerp hoort, telkens te boven: „de goede herder wordt zelf heilig door voor zijn kudde een goede herder te zijn" (37) en even verder de merkwaardige kreet: „ik ben de hemel iedere dag dankbaar, dat zich niemand meer dan ik zelf wil met mijn geestelijk leven bemoeit" (41). De formele trant komt bijzonder uit in het opstel over een onderwerp uit de ethiek „Voluntarium indirectum" van Prof. Drs J. A. de Goey en in „Maria's verdiensten voor het mensdom" van Prof. P. Ploumen.

In „Openbaring, traditie, Heilige Schrift, Magisterium" door Dr B. van Leeuwen, is de verhouding „Schrift en traditie" voor de vreemdeling merkwaardig: het treft b.v., hoe in de discussie F. Malmberg zegt „in de katholieke opvatting kan de exegese pas haar volle „eigen" wetenschappelijkheid bezitten, wanneer zij zich laat leiden door de regula fidei, m.a.w. wanneer zij formeel theologische hulpwetenschap is" (59). Op deze wijze wordt het verstaan van de H. Schrift dus geheel secundair ten opzichte van „de onfeilbare lering der kerk". Het zal op deze wijze moeilijk, zo niet onmogelijk blijken te zijn, een theologisch gesprek te voeren in de ontmoeting van reformatorische en Rooms Katholieke Christenen.

B. v. D. S.

De Moeder des Heren. Herderlijke Brief der Bisschoppen van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland naar aanleiding van het nieuwe dogma. H. J. Paris, Amsterdam 1950, 8 blz., ing. f 0,50.

P. F. PFISTER, *Ist die leibliche Himmelfahrt Mariae ein katholisches Dogma?* Verlag Christkath. Schriftenlager, Basel 1950, 51 S. (Verkrijgb. bij H. J. N. Verhey, secr. v. h. episcopaat der Oud-Kath. Kerk, Graaf Florisstr. 63, R'dam, f 1,25).

R. B. EVENHUIS en G. C. VAN NIFTRIK, *Maria ten-hemelopneming,* G. F. Callenbach, Nijkerk 1950, 29 blz., ing. f 0,90.

W. J. KOOIMAN, *Het nieuwe rooms-katholieke dogma van Maria, de moeder Gods.* Syn. Comm. van de Evang. Luth. Kerk, Handboogstr. 6, Amst., 20 blz., ing. f 0,60.

De afkondiging van het befaamde R.K. dogma heeft van verschillende zijden protesten uitgelokt. De Oud-Katholieke bisschoppen deden een waardige herderlijke brief uitgaan, waarin zij dit dogma zeer beslist afwijzen. Zij beroepen zich op de H. Schrift en op de Kerk der eerste vijf eeuwen en wijzen – zoals van hen te verwachten is – tevens de onfeilbare leeruitspraak van de Paus af. Ik zet een vraagteken als zij verklaren, dat de kerk bidt om de voorspraak van Maria, ook bij de vertaling „hooggebenadigde", maar las overigens dit getuigenis ener kerk, waarin Maria een grotere plaats bekleedt dan bij ons protestanten, met grote dankbaarheid. Mij trof de mededeling, dat in de (Oud-Kath.) mis op de feestdag, aan het sterven van Maria gewijd, van haar gezegd wordt, dat zij „naar de aard van alle vlees van hier gescheiden is"; en ik vond zowaar ook in het R.K. missaal die woorden nog in de mis van Maria Hemelvaart!

De Oud-Kath. pastoor van Frankfort a.d. M., P. F. Pfister, heeft een zorgvuldige dogmenhistorische en theologische studie over de Assumptio gegeven, waarin hij uitvoerig aantoont hoe het oudste legendarische transitus-bericht eerst in de 6de eeuw de traditie heeft gaande gemaakt, hoe de kerkvaders en de middeleeuwse theologen er òf een afwijzende òf een zeer voorzichtige houding tegenover hebben aangenomen (als pia opinio), òf zich in theologische speculaties begeven hebben, waarbij gewoonlijk de typologie en allegorie te hulp werden geroepen. Hij constateert dat de pauselijke uitspraak met ontologistische bewijzen te werk gaat en uit pragmatistische motieven voortspruit (b.v. tegen het existentialisme) en wijst ze af als onschriftuurlijk en on-katholiek.

De toespraken van Dr Evenhuis en Prof. van Niftrik waren tot de gemeente gericht, de eerste meer exegetisch en dogmenhistorisch, de tweede meer dogmatisch, beide tevens getuigend, waarin droefheid en verontwaardiging jegens Rome en pastorale zorg jegens hoorders en lezers doorklinken.

Prof. Kooiman wijst in zijn boekje terecht op de grote betekenis van de encycliek „Humani generis", die aan de dogmaverklaring der Assumptio Mariae voorafging en waardoor Rome zich definitief op het Thomisme heeft teruggetrokken. Ook hij gaat in het kort de voorgeschiedenis van het Maria-dogma na, wijst deze op exegetische en theologische gronden af en vermeldt inzonderheid hetgeen door Luther en de Luthersen aangaande de Mariaverering gezegd is.

W. F. DANKBAAR

PRACTISCHE THEOLOGIE

K. H. KROON, *Verwerp de oudwijfse fabelen.* Het Wereldvenster, Amsterdam 1950, 195 blz., geb. f 5,90.

G. VAN LEEUWEN, *Het blijde waagstuk.* U.M. Holland, Amsterdam 1951, 183 blz., geb. f 5,25.

PIERRE MAURY, *Jezus Christus, de grote Onbekende* (vert. Dr H. C. Weiland). Erven J. Bijleveld, Utrecht 1950, 126 blz.

Drie geschriften, die hier tezamen kort mogen worden aangekondigd, omdat ze alle een gesprek bevatten met de mens van deze tijd, in of buiten de kerk, over de Bijbel en het Evangelie.

Ds Kroon, predikant van de Raad voor Kerk en Israël te Amsterdam, benadert hetgeen hij te zeggen heeft telkens van de critiek op burgerlijke of kerkelijke denkgewoonten uit, die de Bijbel, het Evangelie, de kerk, het volk Israël mistekend hebben. Deze man is een scherp ontleder van zijn tijd, vooral van het „christendom'' van nu. Niets, dat burgerrecht verkregen heeft, accepteert hij zonder het op de keper te onderzoeken. De Bijbel wordt, bij zijn onderricht, weer een vreemd, verrassend, onrustwekkend, maar daardoor juist troostrijk boek. Kroon zegt originele en vaak tegenspraak uitlokkende dingen. Eenzijdig? Maar welke man, die waarlijk iets te zeggen heeft, mag, ja moet niet eenzijdig zijn? Men confrontere eigen christelijke of wereldse vanzelfsprekendheden met deze indringende gesprekspartner. Het zal niet meevallen ze te handhaven!

Ds van Leeuwen, de Haagse jeugdpredikant, heeft in zijn boek vooral de moderne stadsjeugd op het oog; hij kent haar verwarring en de ontoereikendheid van wat zich als oplossing daarvoor bij haar aandient. Maar hij kent ook het Evangelie, dat hij eerlijk, onconventioneel en actueel weet te verkondigen, maar niet gemaniereerd en vulgair of gezocht. Daarom sticht dit boekje, ofschoon het nergens stichtelijk is, en kan het velen echt helpen.

Het geschrift van Maury, een van de leidende figuren uit het franse protestantisme, is naar mijn gevoelen het diepzinnigste. Hij hoort de vragen, die in een mens leven, maakt ze, waar ze nog onbewust waren, wakker en hij heeft maar één antwoord: Jezus Christus. Daar gloeit een diepe, persoonlijke ontmoeting met Jezus Christus in zijn gedragen woord. Tegelijk is hij diep ingedrongen in wat de mens van nu beweegt en benauwt. Zijn geschrift is actueel, zonder in, wat men zou kunnen noemen, actualisme te vervallen. Het is zielszorg van de beste soort. Wij danken de vertaler, die het boekje ontdekte en het ons bood in uitstekend Nederlands.

W. F. D.

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

A. J. DE SOPPER, *Dwaalwegen.* De mens in het materialistisch en in het vitalistisch naturalisme. J. N. Voorhoeve, Den Haag, 1950, 164 blz., geb. f 5,90.

A. J. DE SOPPER, *Wat is philosophie?* De Erven F. Bohn N.V., Haarlem, 1950, 246 blz., geb. f 3,90.
(Volks Universiteits Bibliotheek, 2e reeks, no 27.)

Na een professoraat van vele jaren in theologie en later philosophie maakt Prof. De Sopper zijn facit op. Eigenlijk niet enkel in deze twee werkjes, maar tevens in het vroeger verschenen ,,Grenzen der Openbaring" (1948). Alle drie horen bijeen, verwijzen naar elkander en geven een samenvatting van zijn denken of liever een afsluiting, want er was groei en ook belangrijke verandering in De Soppers opvattingen. Toch draaide het steeds om dezelfde problemen. Roepen de ,,Dwaalwegen" niet zijn Groningse oratie ,,Naturalisme en Levensphilosophie" (1918) in herinnering?

In de beide hier te bespreken geschriften nemen Kant en Bergson een heel grote plaats in, speciaal Kant in ,,Wat is philosophie?". Beiden onderzoeken de antwoorden en willen het antwoord vinden op Kant's drie beroemde vragen, die samengevat zijn in de éne: wat is de mens? Ook in ,,Grenzen van Openbaring" is deze kwestie centraal.

Beide boeken maken de indruk uit colleges ontstaan te zijn, vooral het tweede boekje, dat geheel in de aanspreektoon is en waar het dan niet heet ,,boven behandelde ik", maar ,,onlangs" en ,,kort geleden" hebben we in het midden gebracht. Dit geeft iets bijzonder levendigs aan het betoog; we voelen constant de geboren docent, die glashelder met ons discussiëert en alles tot zijn eenvoudigste vorm herleidt. Wie met de stof vertrouwd is, zal het betoog wel eens wat te breed vinden, maar voor jonge studenten lijkt me dit boekje een uitnemende inleiding in de philosophie. De Sopper zegt zelf, dat er vele manieren zijn om in de philosophie in te leiden o.a. kan men ,,één groot probleem in behandeling nemen en naar aanleiding daarvan, in samenhang daarmee rhapsodisch een veelzijdige oriëntatie geven" (6). Dit deed hij, maar min of meer bewandelde hij ook een andere weg nl. één wijsgeer uiteen te zetten, want in zekere zin, immers allerminst volledig (dat wilde hij ook niet) is dit een boek over Kant.

Van harte zou ik dit boekje willen aanbevelen om het aan onze jonge theologen voor wijsgerige inleiding in handen te geven. We zoeken al zo lang naar een geschikt boek hiervoor. Ook nog om andere reden zou ik het hen willen laten lezen. Ik denk speciaal aan caput VI getiteld: ,,Philosophie als intellectuele neerslag van 's mensen eigenste totaal-reactie op de totaliteit, waarmee hij in gemeenschap staat". Zeer veel van wat hier over de metaphysische status gezegd wordt, kan vruchtbaar gemaakt worden bij de bezinning op de algemene problemen der dogmatiek. Ik geloof dat hier een winst kan liggen voor dogmatisch inzicht.

Ondertussen gingen mijn gedachten steeds naar ,,Wat is Philosophie?" uit. Ik stel in een bepaald opzicht dit boekje boven ,,Dwaalwegen". De

Sopper zegt: „ik kan niet instemmen met degenen, die van mening zijn, dat de bespreking van deze naturalistische antwoorden niet meer de moeite waard en niet meer *actueel* is" (Dw. 11). De moeite waard is ze zeker, maar m.i. is „Wat is Philosophie?" *actueler;* over het naturalisme en over de hier besproken denkers hebben we al zoveel en ook in deze geest gehoord.

Als het mij vergund is zou ik enkele opmerkingen *met het oog op een herdruk* willen maken. Op pag. 153 (W. i. Phil.) wordt gesproken over het zoek raken van het „concreet-persoonlijke, het levende, reëel-individuele subject", waarbij terecht op het mooie boek van Heinemann gewezen wordt, en van hem gezegd „één der eersten, die daar met voldoende nadruk en duidelijkheid de aandacht op gevestigd heeft". Had hier niet Kierkegaard naar voren gebracht moeten zijn, wiens hele levenswerk in die richting wees? Op pag. 174 wordt „perspectivisme, Simmel" vermeld, maar was het niet Nietzsche die hem daarin is voorgegaan? Bij Kant had ik in verband met wat besproken werd, graag iets gehoord over diens „Schematismus".

Wat „Dwaalwegen" betreft: pag. 149 e.v. wordt Heidegger besproken en in verband met hem Sartre genoemd. Het wil mij voorkomen, dat als men hen tot het naturalisme rekent, zij dit toch op geheel andere wijze zijn dan de naturalisten die tevoren besproken werden. Immers „de feitelijke, praktische uitwerkingen die de aanvaarding van de naturalistische leer aangaande de mens kan hebben" (pag. 157 e.v.), gaan voor hen niet op.

Eén van die uitwerkingen zou radicaal deterministisch zijn; maar bij Heidegger en Sartre staan vrijheid, keuze en verantwoordelijkheid in het centrum. Men moge op hun vrijheidsbegrip aanmerkingen hebben, maar zij leren deze en van Sartre zou ik zeggen hij predikt genoemde drie. Daardoor is van de „verlammende invloed" die volgens De Sopper het naturalisme heeft, bij hem ook niets te bespeuren. De existentie-philosophie als zodanig is niet per sé naturalistisch; om de gedachte dat ze dit wèl zou zijn weg te nemen hadden b.v. Jaspers en vooral Gabr. Marcel gememoreerd kunnen zijn.

Nu ik het toch over een herdruk heb nog dit: de taal en stijl van De Sopper is levendig, sappig en met humor, kortom hij schrijft voortreffelijk; maar waarom vooral in „Wat is Philosophie?" zoveel duitse woorden er tussen, waar ze niet absoluut nodig zijn? Daardoor kwam hij als vanzelf tot rare germanismen als „zakstegen" (Dw. 26 en 27) en de „inzichtige" (Dw. 115). Ook zou het, denk ik, door menig niet-klassiek gevormde zeer op prijs gesteld worden, wanneer in „Wat is Philosophie?" het lijstje van griekse en latijnse uitdrukkingen (pag. 244) werd uitgebreid. Allerlei zou hem dan begrijpelijker worden, en dit boekje is m.i. stellig geschikt ook voor een niet-academisch publiek.

Ik hoop, dat collega De Sopper in deze opmerkingen geen aanmerkingen ziet, maar veeleer een bijdrage voor nieuwe drukken, die ik hem van harte toewens, want beide geschriften las ik met veel instemming en ik hoop dat veler inzicht er door verrijkt zal worden.

W. Leendertz

Glaube und Forschung. Vorträge und Abhandlungen der Evang. Akademic Christophorus-Stift. In Verbindung mit Karl Lücking und Hans Erich Stier; Hrsg. von Günter Howe. Zweite Folge. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh, 1950, 188 S. D.M. 4,50.

Dit tweede deel geeft ons „het gesprek tussen theologie en physica". De volgorde zou ik liever omkeren, want de physica is hier voornamelijk aan het woord. Volgende delen zullen over recht en geschiedenis handelen.

Tussen theologie en physica zien schrijvers in de laatste decenniën een „geheimnisvolle Gleichklang" (149). „Der Wandel der heutigen Naturwissenschaft deutet daraufhin, dasz sich die Kluft zwischen Natur- und Geisteswissenschaft zu schlieszen beginnt" (29). „So wird hier in überraschender weise ein neuer Ansatz für ein Gespräch zwischen Theologie und Physiek sichtbar, während noch vor einigen Jahrzehnten theologisches und physikalisches Denken für einander ausschlieszende Gegensätze gehalten wurden" (154).

In beide wetenschappen staan we voor een „geistigen Umbruch" en er is een „radikale Neubesinnung" nodig. De afzonderlijke opstellen vormen een gesprek, dat is de schrijvers zijn het met elkaar niet in alles eens. Pascual Jordan leert een bepaalde soort positivisme; niet in de metaphysica ziet hij de brug tussen natuurwetenschap en theologie, ook niet om tot religie te komen, maar om deze laatste te bereiken wil hij uitgaan van ervaringsfeiten als schuld en genade, zonde en vergeving.

Fr. Schneider daarentegen staat op geheel ander standpunt. In een helder betoog critiseert hij het positivisme, dat z.i. niet enkel descriptief is, en meent, dat een sterk realisme de brug tot religie en theologie kan zijn.

G. Hennemann beziet de ervaring weer van uit Kant.

Ook de theologische bezinning is vanuit de physica. De physici, hier aan het woord, laten ruimte open voor de religie, zij zien voor de theologie evenwijdige lijnen, maar wat zij positief voor de theologie bijdragen is niet de sterkste zijde van dit gesprek, al worden enkele aanduidingen gegeven b.v. betreffende substantie, kausaliteit en ruimte. W. L.

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

A. Sizoo, *Geschiedenis der Oud-Christelijke letterkunde*, Erven F. Bohn, Haarlem 1951, 241 blz., geb. f 3,90.

I. A. Diepenhorst, *Hernieuwde Bezinning*, De Graafschap, Aalten 1950, 56 blz.

G. Ch. Aalders, *De huidige stand der O.T.-ische wetenschap* (Afscheidscoll.), J. H. Kok, Kampen 1951, 20 blz.

J. Overduin, *Profetische Vergezichten*, J. H. Kok, Kampen 1951, 287 blz., geb. f 6,90.

W. J. Kooiman, *Het nieuwe R.K. dogma van Maria, de Moeder Gods*, Syn. Comm. v. d. Evang. Luth. kerk, 1951, 20 blz.

G. Brillenburg Würth, *Het chr. leven in huwelijk en gezin*, J. H. Kok, Kampen 1951, 303 blz., geb. f 7,90.

Ed. Mauris, *Le travail de l'homme et son oeuvre*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1950, 39 p., fr.s. 2.—.

H. Mehl-Koehnlein, *L'homme selon l'apôtre St. Paul*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1951, 50 p., fr.s. 2.75.

P. Bonnard-Ch. Masson, *L'épitre de St. Paul aux Philippiens; l'épitre de St. Paul aux Colossiens*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1950, 150 p. fr.s. 9.50.

F. Sierksma, *Freud, Jung en de Religie*, Van Gorcum, Assen 1951, 256 blz., ing. f 5,50, geb. f 6,50.

F. M. Braun, *Jesus de Godmens*, Uitg. „Helmond", Helmond z.j., 219 blz.

L. Zielhuis, *Het offermaal in het heidendom en in de H. Schrift* (diss. Kampen), T. Wever, Franeker 1951, 200 blz.

Geloof bij de Gratie Gods, Wereldvenster, Amst. z.j., ing. f 0,40.

F. de Graaff, *Het schuldprobleem in de Existentiephilosophie van Martin Heidegger*, Boekencentrum, 's-Grav. z.j., 161 blz., geb. f 6,90.

Kr. Strijd, *Christendom en Communisme*, U.M. Holland, Amst. 1951, 299 blz., geb. f 7,90.

G. van Leeuwen, *Het blijde waagstuk*, U.M. Holland, Amst. z.j., 183 blz., geb. f 5,25.

P. J. Roscam Abbing, *Zelfonderzoek*, Boekencentrum, 's-Grav. z.j., 114 blz., ing. f 2,50.

J. G. Woelderink, *De Gereformeerde Gezindte*. Boekencentrum, 's-Grav. z.j., 37 blz., ing. f 0,90.

T. Dokter, *Het mythologische, het theoretische en het bijbelse wereldbeeld*. Boekencentrum, 's-Grav. 1951, 127 blz., ing. f 3,50, geb. f 4,50.

F. J. Pop, *Bijbelse woorden en hun geheim*, Boekencentrum, 's-Grav. 1951, 202 blz., geb. f 7,50.

A. de Wilde, *De Persoon. Over de grondslagen van het personalistische denken*, Van Gorcum, Assen 1950, 240 blz., ing. f 5,50, geb. f 6,50.

Kaj Munk, *Het Woord*, Daamen, 's-Grav. 1951, 91 blz., geb. f 5,90.

E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Paulus-Verlag, Freiburg i. d. Schweiz 1951, 290 S., Schw.fr. 13.—.

K. Schilder, *Christus in Zijn Lijden*, II (2de dr.). J. H. Kok, Kampen 1951, 618 blz., geb. f 13,75.

Alex Heidel, *The Babylonian Genesis* (sec. ed.). The University of Chicago Press, Chicago 1951, 153 p.

M. H. Bolkestein, *Asas-Asas Hukum-Geredja*, G. Kolff & Co, Bandung 1951, 288 p., R. 10.—.

Thomas a Kempis, *Meniru Kristus* (vert. in Indonesisch S. P. Mangunsong), G. Kolff & Co, Bandung 1951, 274 p.

E. Brunner, *Kepertjajaan Kita* (vert. in Indonesisch S. P. Mangunsong), G. Kolff & Co, Bandung 1950, 127 p.

Renungan Rohani Buku Harian, G. Kolff & Co, Bandung 1950.

F. SIERKSMA, *Prof. Dr G. van der Leeuw*, Wereldvenster, Amst. 1951, 112 blz., geb. f 3,50.

P. F. PFISTER, *Ist die leibliche Himmelfahrt Mariae ein katholisches Dogma?* Verlag Christkatholisches Schriftenlager, Basel 1951, 51 S., f 1,25.

Groot Gebedenboek, Het Spectrum, Utr.-Brussel 1951, 1670 blz., geb. in versch. uitvoeringen f 17,— tot f 37,—.

ANT. JOHANNES, *Kleine kroniek der kerk*, Delftse U.M., z.j., 168 blz.

A. G. HONIG, *Bijdrage tot het onderzoek naar de fundering van de Zendingsmethode der Comprehensive Approach in het N.T.* (Diss. Kampen), J. H. Kok, Kampen 1951, 115 blz., ing. f 4,25.

EM. HIRSCH, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie* (8. und 9. Lief.), C. Bertelsmann, Gutersloh.

Die Treysa-Konferenz 1950 über das Thema Gerechtigkeit in biblischer Sicht, Studienabteilung des Oek. Rates der Kirchen, Genf 1950.

ALBERT SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 6. Aufl., J. C. B. Mohr, Tübingen 1951, 659 S., kart. D.M. 26.—.

TH. P. VAN BAAREN, *Voorstellingen van openbaring, phaenomenologisch beschouwd* (diss. Utr.), Drukkerij Schotanus en Jens, Utr. 1951, 139 blz.

HERMANN DIEM, *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard*, Zollikon-Zürich 1950, 207 S., Schw. fr. 13.—.

J. A. HOEK, *Woordwording des Woords*, Drukkerij Hoenderloo, z.j., 272 blz., geb.

G. J. SIZOO e.a., *De ouderdom der aarde*, J. H. Kok, Kampen z.j., 80 blz., ing. f 2,50.

TIJDSCHRIFTEN

Theologische Zeitschrift (Basel), 7. Jhrg., Heft 1. Jan. Febr. 1951.
M. Buber, Drei Bilder von Gut u. Böse. R. P. Gagg, Jesus und die Davidssohnsfrage (Mc. 12, 35–37). A. Vööbus, Neuentd. Textmat. zur Vetus Syra. M. Schmidt, Hallische Waisenhaus u. Engl. im 18. Jahrh. F. Buri, Kierkegaard u. die heutige Existenzialphilosophie.

Vol. XLIV, no 1, Jan. 1951.
E. Ehnmark, Problem of Immortality. J. M. R. Cormack, A Tabella Defixionis. A. Owen Aldridge, Edwards and Hutcheson. E. J. Goodspeed, Phoebe's Lettre of Introduction. H. J. Rose, A. Bloodstaunching Amulet. M. P. Nilsson, The Anguipede of Magical Amulets.

The Ecumenical Review, Vol. III, no 3, Apr. 1951.
C. T. Craig, Reality of the Church and our Doctrines of the Church. P. Brunner, Realism of the Holy Spirit. Bishop of Malmesbury, Can we stay together. H. v. d. Linde, Nature and Significance of the W.C.C. Comments on the Church. L. Zander, Ecumenism and Proselytism.

Irenikon, Tome XXIII, 4e trim., 1950.
D. Beauduin, Jubilé du Monastère de l'Union. P. Evdokimov, La Bible dans la Piété orthodoxe. J. Hamer, Le Baptême et la Foi.

The Harvard Theological Review, Vol. XLIII, no 4, Oct. 1950.
G. W. Anderson, Uppsala School of O.T. Study. H. J. Rose, Ghost Ritual in Aeschylus. G. Mac Gregor, The Row Heresy.

Theologische Literaturzeitung, 75. Jhrg. No 11, Nov. 1950.
H. Frick, Aktuelle Aufgabe der Rel. phänomenologie. H. Bornkamm, Beiträge zum kath. Lutherbild. E. Otto, Der unbekannte Pestalozzi. M. Schmidt, Karl Barth's Geschichte der ev. Theologie im 19. Jahrh.
No 12, Dez. 1950.
G. Delling, Zur paul. Teleologie. S. Morenz, Entstehung und Wesen der Buchreligion. O. Söhngen, Kath. Kirchenmusik. R. Meyer, Palästina-Handschriften (14).
Theology Today, Vol. VII, No 4, Jan. 1951.
G. A. Barrois, The Assumption. C. C. Morrison, Present Tensions in Church-State Relations. P. L. Lehman, Renewal in the Church. N. Micklem, Church of England and Free Churches. R. G. Smith and W. D. Dunkel, Notes on J. S. Eliot. A. H. Driver, Dante.
Revue Biblique, 58me Année, no 1, janv. 1951.
L. Vaganay, L'absence du Sermon sur la montagne chez Marc. R.P.F.-M. Abel, La prétendue caverne des Sidoniens et la localisation de la ville de Ara. N. Shalem, La stabilité du climat en Palestine. R. P. B. Couroyer, Histoire d'une tribu semi-nomade de Palestine.
The International Review of Missions, Vol. XL, no 158, Apr. 1951.
K. S. Latourette, What can we expect in the World Mission? K. H. Rengstorf, The Spiritual Basis for Jewish Evangelism. J. Foster, The Chr. Origins of the Taiping Rebellion. Wang Shih Peng and H. W. Spillett, A Chr. Communist Settlement in China. The Prospect in China.

BERICHTEN

Teylers Godgeleerd Genootschap

In het programma voor het jaar 1951 staat, dat de antwoorden op de nieuw uitgeschreven prijsvraag: „Een verhandeling over de verhouding, eventueel het verband van wijsgerige en theologische ethiek" worden ingewacht vóór 1 Januari 1952. Dit moet zijn: vóór 1 Januari 1953.

Het *Haagsch Genootschap tot verdediging van den Christelijken godsdienst* bericht, dat op de door het Genootschap uitgeschreven prijsvraag: „Het Haagsch Genootschap vraagt een onderzoek naar de betekenis der satisfactie-leer in het Protestantisme der 18e eeuw", als antwoord één verhandeling is ingekomen, die echter naar het oordeel van bestuurderen niet voor bekroning in aanmerking komt.

Het Genootschap schrijft een nieuwe prijsvraag uit: „Het Haagsch Genootschap vraagt een nieuw onderzoek naar de identiteit en de geschiedkundige betekenis der Pharizeeën", te beantwoorden voor 1 Mei 1953. De schrijvers geven hun naam niet op, maar tekenen hun verhandeling met een motto, en zenden die, met een verzegeld naambiljet, dat hetzelfde motto tot opschrift heeft, portvrij aan den secretaris van het Genootschap, Dr A. H. Haentjens, Emmalaan 12, Baarn.

DE BETEKENIS VAN DE BABYLONISCHE TEMPELTOREN

DOOR

J. SCHONEVELD

's-Gravenhage

Dit onderwerp brengt ons op het terrein van de Babylonisch-Assyrische godsdienst. Lange tijd wist men van geen andere Babylonische toren dan die van Babel zelf. De bronnen daarvoor waren het verhaal uit Gen. 11 en de mededelingen van enige Griekse schrijvers. Toen er echter verscheidene ruïnes van tempeltorens in het Tweestromenland gevonden werden en er bovendien belangrijk tekstenmateriaal aan het licht kwam, werd het verantwoord een poging te wagen om de godsdienstige betekenis van de tempeltoren nader onder ogen te zien. Reeds enige tientallen jaren geleden was men daarmee bezig. We noemen slechts de namen van H. V. Hilprecht, Th. Dombart en W. Andrae [1]). De laatste jaren heeft het probleem van de tempeltoren weer verscheidene geleerden beziggehouden. Wij denken o.a. aan de publicaties van H. J. Lenzen, Th. A. Busink, F. M. Th. de Liagre Böhl en A. Parrot. [2]) Ondanks – maar meer nog dank zij – dit nieuwere onderzoek blijft er reden om zich op de betekenis van de tempeltoren te bezinnen. Wat het „ondanks" betreft: o.i. doet men vaak nog te veel een keuze uit allerlei mogelijke godsdienstige motieven, zonder voldoende te letten op de verborgen samenhang of eenheid daarvan. Wat het „dank zij" aangaat: Bij de gedane onderzoekingen is niet alleen het materiaal zorgvuldig verzameld, maar is het ook op zijn betekenis onderzocht, waarbij de wederzijdse critiek van de onderzoekers op elkanders

---

[1]) Uit hun publicaties doen we slechts een keuze:

H. V. Hilprecht, *Die Ausgrabungen der Universität von Pennsylvania im Bel-Tempel* zu Nippur, Leipzig 1903.

Th. Dombart, *Der Babylonische Turm* (Der Alte Orient, Band 29, Heft 2), Leipzig 1930.

W. Andrae, *Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im alten Orient*, 1930.

[2]) H. J. Lenzen, *Die Entwicklung der Zikkurat von ihren Anfängen bis zur Zeit der III. Dynastie von Ur*, Leipzig 1941.

Th. A. Busink, *De Babylonische Tempeltoren*, Leiden 1949.

F. M. Th. de Liagre Böhl, *Babylon, de Heilige Stad*, Jaarbericht no 10 van Ex Oriente Lux, blz. 491–525.

André Parrot, *Ziggurats et Tour de Babel*, Parijs 1949.

wetenschappelijke uitkomsten een stimulans is voor de studie van dit probleem.

Op enkele zaken, die in brede kring bekend verondersteld mogen worden, wordt slechts volledigheidshalve ingegaan. Daartoe behoort in de eerste plaats de benaming tempeltoren. Met dit woord geven we weer het Akkadische woord siqurat. [1]) De naam tempeltoren zou de indruk kunnen wekken, dat hij een onderdeel was van een heiligdom. Hij is echter een zelfstandig heiligdom. Men spreekt ook wel van torentempel of terrassentempel. Deze benamingen zijn bruikbaar, mits men ze zo opvat, dat niet het hele bouwwerk ermee wordt aangeduid, maar slechts het eigenlijke heiligdom, dat zich boven op de toren resp. de terrassen bevond. In dit artikel gebruiken we maar het meest ingeburgerde woord tempeltoren.

In de tweede plaats gaan we slechts kort in op de vorm van de siqurat. Niet dat daarover niet veel te zeggen of dat alles duidelijk zou zijn, maar er zijn tal van problemen in deze, die niet direct van waarde zijn voor de vraag naar de godsdienstige betekenis, of die, omdat ze dat wèl zijn, bij de verdere behandeling toch ter sprake moeten komen. Het bouwwerk bestond uit een aantal naar boven steeds kleiner wordende etages, bijv. vijf of zeven, van leemtegels vervaardigd. De bovenste werd gevormd door het eigenlijke heiligdom.

Als derde punt van algemene aard vermelden we, dat elke stad van enige betekenis zulk een bouwwerk bezat, dat gewijd was aan de hoofdgod der stad. Een opsomming van de steden, waarvan bekend is, dat ze een tempeltoren bezaten, geven we hier niet. Daarvoor mogen we verwijzen naar het in een noot reeds genoemde boek van Parrot. [2])

De godsdienstige betekenis van de siqurat moet primair onderzocht worden uit de Sumerisch-Babylonisch-Assyrische bronnen zelf. Het zou methodisch onjuist zijn uit te gaan van gegevens, die daarbuiten liggen. Wij denken hierbij aan Gen. 11 of de klassieke schrijvers. Anderzijds mogen deze gegevens ook niet verwaarloosd worden.

Het eerste, dat de aandacht vraagt, is het bergkarakter van de siqurat. Dat hij de representatie is van een berg, mag geconcludeerd worden uit zijn vorm, maar nog veel meer uit verschillende namen

[1]) Andere schrijfwijzen van *siqurat* zijn *siqqurat*, *siqurrat*, *siqurrat*, *ziqqurrat* e.d.

[2]) Parrot, *Ziggurats*, p. 52–55.

van tempeltorens en uit andere kwalificaties. Zijn vorm doet denken aan een kunstmatige berg. Maar er is meer: er zijn afbeeldingen van Šamaš, de zonnegod, gevonden, zoals hij bij zijn opgang de berg in het O. bestijgt. Op bepaalde voorstellingen komt de vorm van deze berg nauwkeurig overeen met afbeeldingen, waarop de siqurat wordt voorgesteld. Zowel de berg van de zonnegod als de siqurats worden nl. getekend als enige, naar boven steeds kleiner wordende, op elkaar gestapelde blokken. [1])

Ook uit de namen van de verschillende tempeltorens blijkt hun bergkarakter. Die van Aqarquf droeg de naam e-kur: Berghuis, die van Aššur: e-kurrakišarra: Huis van de berg van het helal. Het eigenaardige is echter: 1 het bergkarakter wordt lang niet altijd uitgedrukt in de naam van de tempeltoren; die van Babel heette etemenanki: Huis van het fundament van hemel en aarde; 2. er zijn niveau-tempels – die dus niet hoog stonden – die volgens hun naam toch „bergkarakter" hebben. Zo heette de hoofdtempel van Assur in Aššur eḫursagkurkurra: Huis van de berg der landen, die van Nippur ekur: Berghuis enz. Dit is zo te verklaren, dat het heiligdom, hoewel het niet steeds de vorm, toch het wezen van de berg vertoonde, gelijk deze in godsdienstige zin werd opgevat. Het gaat daarbij dus om de vraag, welke de godsdienstige betekenis van de berg (of hoogte of heuvel) was. Dat anderzijds het bergkarakter niet is uitgedrukt in de naam van elk heiligdom, is duidelijk: het was immers niet het enige aspect. Dat wil intussen nog niet zeggen, dat van die tempelnamen verscheidene uiteindelijk niet een gelijksoortige godsdienstige gedachte uitdrukken.

Uit vele bijzonderheden blijkt verder, dat de siqurat vergeleken werd met een berg. In Gudea's cylinder A vernemen we, dat hij het heiligdom op de siqurat van Lagaš „als een berg" (*ḫursag-dim*) tot de hemel verhoogde. [2])

De vraag is nu, waarom men heiligdommen op hoogten bouwde. De teksten geven daarvan geen directe verklaring. Men moet dus naar een verklaring zoeken. De volgende verklaringen zijn voorgesteld: De heiligdommen werden op een „berg" gebouwd, omdat de Sumeriërs in hun stamland, voordat ze naar Zuid-Babylonië afgedaald waren, hun goden op echte bergen vereerden. [3]) Daarachter

[1]) Dombart, *Der Babylonische Turm*, Abb. 3, 8.
Parrot, *Ziggurats*, p. 40 suiv.

[2]) Cylinder A, XXI, 19.
't Gaat in dit gedeelte om een tempel, bestaande uit zeven etages (sá).

[3]) C. Leonard Woolley, *The Sumerians*, 4th impression, Oxford 1930, p. 141.

kon weer de gedachte liggen, dat men op bergen dichter bij de hemel, de woonplaats der goden, kwam. [1]) Dit klopt echter niet, want de bergen zelf werden als woonplaats der goden gedacht. Volgens anderen is de verheven plaats van het heiligdom bedoeld als een „verheffing" van de hoofdgod. [2]) Weer anderen denken aan een bescherming tegen plundering en ontwijding van het heiligdom met het daarin geplaatste godsbeeld. [3]) Of men acht het mogelijk, dat het heiligdom wegens het gevaar van overstromingen zo hoog gebouwd werd. [4])

Terecht merkt Busink in verband met deze laatste opvatting op: „Dat uit een utiliteitselement een bouwschepping van grote sacrale betekenis kan voortkomen, blijft echter onverklaard. Men moet wel aannemen, dat het oerelement reeds een sacrale betekenis heeft gehad." [5]) Maar met deze opmerking treft Busink ook zijn eigen opvatting, dat de hoogte diende tot beveiliging van het heiligdom tegen plundering en ontwijding. Want ook zó belichaamt de hoogte geen eigen, interne godsdienstige gedachte.

Het moet dus gaan om de godsdienstige betekenis van de berg. In de godsdienst der Sumeriërs, Babyloniërs en Assyriërs heeft de berg betekenis in allerlei opzichten. We ontmoeten o.a. de bergen van zonsop- en -ondergang; de wereldberg; de onderwereldberg (Arallu), enz.

Talrijk zijn de cylinderzegels, op welke de opgang, lett. de uitgang van de zon(negod) wordt voorgesteld. Zijn eigenlijke verblijfplaats is de onderwereld. [6]) Deze verlaat hij bij zijn opgang (*ṣīt šamši*), deze gaat hij binnen bij zijn ondergang (*ereb šamši*) De zon wordt georiënteerd niet naar de hemel, maar naar de onderwereld. (Cf. in het Hebr. de verba *i̯āṣā'* en *bō'* voor het op- en ondergaan van de zon.) De meest voorkomende uitbeelding is, dat de zon van tussen de Tweelingberg (twee bergen op één fundament staande) opstijgt. Deze Tweelingberg (Māšu)[7]) bevindt zich in het Oosten, waar de zon opgaat en in het Westen, waar zij ondergaat. Hij geeft toegang

[1]) P. van der Meer, *The Al-Obeid culture and its relation to the Uruk and Djemdet Nasr periods*, art. in Jaarbericht no 8, 1942 van E.O.L., p. 717.

[2]) Zie voor deze opvatting Th. A. Busink, *De Babylonische Tempeltoren*, blz. 175, die haar echter niet voor zijn rekening neemt.

[3]) Busink, a.w., blz. 80–82.

[4]) Zo W. Andrae en A. Schott. Zie Th. A. Busink, *Etemenanki, de toren van Babel*, art. in (Jaarbericht) E.O.L. no 10, 1945–1948, blz. 534.

[5]) a.a., blz. 534.

[6]) Zie S. N. Kramer, *Sumerian Mythology*, Philadelphia 1944, p. 42.

[7]) Gilgameš-epos, T. IX, Kol. II, 1, 2.

tot de onderwereld. Šamaš wordt op cylinderzegels in allerlei standen afgebeeld: als opkomende tussen de beide bergen, als opstijgende van achter de berg, als beklimmende de berg en als zittende op de berg. [1]) Deze berg is dus de plaats van opgang, van verrijzenis. Want Šamaš komt uit het dodenrijk. Bij de berg worden afgebeeld de poorten, die bij zonsopgang geopend worden. [2]) Deze poorten accentueren de berg als plaats van overgang van onder- naar bovenwereld, van duisternis naar licht. Ook de symbolen van het verrijzende leven ontbreken niet in de vorm van planten of bomen. [3])

De bergbestijging van Šamaš betekent ook overwinning. Hij voert een strijd, want als symbool hanteert hij een knots. [4])

Een nauw verband tussen zonsopgang en siqurat wordt gelegd door de voorstelling op de Elamietische „Votivplatte". [5]) Dit is een bronzen plaat met verschillende voorstellingen er op, wel als wijgeschenk gedeponeerd in de tempel van de Elamietische zonnegod. Thans bevindt die plaat zich in Het Louvre. Het voorwerp heet: *sīt šamši* [6]): zonsopgang. Men ziet er twee siqurats op, die dus ongetwijfeld behoren tot de symbolen van de zonnecultus. Daar we reeds zagen, dat ook op andere voorstellingen de berg, die de zonnegod beklimt, de vorm van een siqurat heeft, zal met de siqurat de idee van opgang verbonden geweest zijn. Merkwaardig is ook, dat het Sumerische teken voor berg (*kur*) tevens het Akkadische *nipḫu* = zonsopgang betekent, [7]) terwijl het als verbum zowel opgaan (*napāḫu*) als ondergaan (*rabū*) betekent. [8]) Deze tegengestelde betekenissen laten zich daaruit verklaren, dat de zon zowel bij opgang als ondergang – dan houdt hij opzicht over de „diepe plaatsen" (*šaplāti*) van de god Kubu, een god van waterdiepte [9]) – over de berg gaat.

---

[1]) Otto Weber, *Altorientalische Siegelbilder*, 2. Band (Der Alte Orient, 17. und 18. Jahrgang), Leipzig 1920, Abb. 377, 376, 380, 373.

[2]) Weber, a.a.O., Abb. 382.

[3]) Weber, a.a.O., Abb. 377, 380.

[4]) Weber, a.a.O., Abb. 373, 384.

[5]) Morris Jastrow, *Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens*, Giessen 1912, Abb. 93.

[6]) Op het Elamietische opschrift staat de Bab. uitdrukking ṣi-it (geschreven si-it) ša-am-ši.

[7]) P. A. Deimel, *Sumerisches Lexikon*, 366, 17.

[8]) Deimel, S.L. 366, 16, 19.

[9]) Hymne aan Šamaš, I. 31 (in F. M. Th. Böhl, *Akkadian Chrestomathy*, Vol. I, Leyden 1947, p. 98–99).

Een ander aspect van de bergvoorstelling ontmoeten we in de dusgenaamde wereldberg. Deze is opgerezen uit de oeroceaan. Nadat de elementen hemel (*an*) en aarde (*ki*), die aanvankelijk in deze wereldberg ongescheiden voorkwamen, door Enlil gescheiden zijn, is de hemel de top en de aarde het fundament van deze wereldberg. [1])

Parallel met deze voorstelling loopt die van het Gilgameš-epos, Tafel XI, 139, waar een eiland (*nagû*) omhoogkomt (*îtelâ*) uit de wateren van de zondvloed. Dit eiland is een berg, waarvan de top, waarop Utanapištim offert, *ziq-qur-rat* wordt genoemd. Dit is hetzelfde woord, dat voor tempeltoren gebruikt wordt. De wereldberg („grote berg") is dur-an-ki, d.i. band van hemel en aarde. [2]) Het Sumerische teken voor band betekent ook „navel", het teken van geboorte en moederschap, van het wordende, nieuwe leven. [3]) Enlil zelf, die deze band gemaakt heeft, draagt de bijnaam dur-an-ki. [4]) Met de wereldberg zijn dus de gedachten van verrijzenis, schepping, wereldorde verbonden. De tempeltoren symboliseert deze wereldberg. Vandaar, dat die van Larsa de naam droeg: e-dur-an-ki, die van Aššur: ekurrukišarra: Huis van de berg van het helal; en die van Aqarquf: ekur: Berghuis.

Hoezeer de siqurat gezien wordt als de symbolische – dit is in antieke zin: werkelijke – verbinding tussen wat beneden en boven is, blijkt uit de opschriften van Nabopolassar, die begonnen is de tempeltoren van Babel af te bouwen. Hij schrijft, dat Marduk hem beval het fundament van Etemenanki te leggen in de borst der onderwereld en zijn top met de hemel gelijk te maken. [5]) Daarmee wordt maar niet met grote overdrijving over de hoogte van de siqurat gesproken. Het is een mythisch-cosmologische qualificatie, die we, naar de inhoud gelijk, in het Gilgameš-epos aantreffen, als daar van de schorpioenwezens, die de in- en uitgang van de zon bewaken, gezegd wordt, dat hun kruin de hemeldam haalt en van onderen hun borst tot de onderwereld reikt. [6]) De tempeltoren is het cosmische bouwwerk, symbool van verrijzenis, wereldschepping

---

[1]) F. M. Th. Böhl, *De Babylonisch-Assyrische godsdienst* (Sumer en Akkad), blz. 120 v. (verschenen in G. van der Leeuw e.a., De Godsdiensten der Wereld, Dl I, 2e druk, Amsterdam 1948).

[2]) Cunéiform Texts XXIV, 39, 4a.

[3]) Zie R. Labat, *Manuel d'Epigraphie Akkadienne*, Paris 1948, p. 89.

[4]) Deimel, S.L., 108, 15.

[5]) Stephan Langdon, *Die Neubabylonischen Königsinschriften*, Leipzig 1912, Nabopolassar Nr 1, Col. I, 32–38.

[6]) Gilgameš-epos IX, 4, 5.

en wereldorde. Er zijn afbeeldingen, die uit de siqurat een boom laten opgaan. [1]) Koldewey vond in Babel een zegel, waarop de god Adad was afgebeeld. Op zijn kleed zijn enige cosmische motieven aangebracht, waaronder ook een siqurat. [2])

Busink schrijft in 1947, dat het terras primair, de tempel (nl. op het terras J. S.) secundair is ontstaan en dat men zeer waarschijnlijk mag aannemen dat de tempel aan het terras, en niet dit laatste aan de tempel werd toegevoegd. [3])

In een latere publicatie, de Babylonische tempeltoren (1949), zegt hij echter: „Intussen schijnt de mening van Lenzen, dat de tempel primair, de hoge onderbouw secundair is ontstaan, door de opgravingen te Eridu in 1948 wel bevestigd te zijn.'' [4]) In Eridu is nl. gebleken, dat de tempel in de vroege Obeidperiode op een laag terras stond. Deze tempel is achtereenvolgens verscheidene malen opgebouwd op het puin van de vorige, waardoor het terras al hoger werd. Dat steeds hoger wordende terras zou dan als „berg'' eigenlijk toevallig ontstaan zijn en dus secundaire betekenis hebben. Men zou dan moeten afstappen van de gedachte, dat de oude Sumeriërs in het alluviale Zuid-Babylonië dáárom hun goden op kunstmatige bergen vereerden, omdat ze het in hun stamland op *echte* bergen gedaan hadden. Ten aanzien hiervan valt op te merken, dat het niet mogelijk is de ontwikkeling van de godsdienst tot in de oudste tijden te volgen, omdat voldoende schriftelijke bronnen hiervoor onmisbaar zijn. Met archeologische vondsten alleen komt men er niet. In geen geval kan men uit de in Eridu aangetroffen situatie besluiten, dat het bergkarakter van de siqurat godsdienstig slechts secundaire betekenis had. Er zijn toch gegevens te over, dat het bergkarakter een wezenlijk aspect van de siqurat was. Wat secundair *ontstaan* is, behoeft niet steeds secundaire *betekenis* te hebben of te houden. Hoe belangrijk de voorstellingen geweest zijn van de hoogte als plaats van verrijzenis en heiligdom blijkt bijv. uit de zgn. Chaldeeuwse cosmogonie: Het geheel van het land is zee. Dan duiken Eridu en het heiligdom Esagila op uit het midden van Apsū, het oerwater, „Esagila, midden in de oceaan, hetwelk Marduk tot

---

[1]) Dombart, *Der Babylonische Turm*, Abb. 6.
Op andere afbeeldingen ziet men voorstellingen van een siqurat met een ander bekend vegetatie-symbool, nl. de bliksem. Zie Parrot, *Ziggurats*, p. 41.

[2]) Jastrow, *Bildermappe*, Abb. 15. In elk van zijn handen houdt Adad een bliksembundel.

[3]) J.E.O.L. X, blz. 535.

[4]) Busink, *De Babylonische Tempeltoren*, blz. 80.

woonplaats uitkoos." [1]) In het scheppingsepos Enuma eliš lezen we, dat de siqurat van Babel op Apsū, het oerwater, gebouwd is. [2]) De oerplaats van het heiligdom is op de uit de wateren opgedoken hoogte. Deze hoogte kan gekwalificeerd worden als eiland, berg, scheppingsheuvel of navel.

De cosmische betekenis van de tempeltoren blijkt ook uit andere namen. De toren van Babel heette Etemenanki: Huis van het fundament van hemel en aarde, die van Borsippa Eüriminanki: Huis van de zeven sferen van hemel en aarde; *an-ki* (hemel en aarde) duidt in deze namen het helal aan. Het is waarschijnlijk, dat de siqurat ook in allerlei details dit cosmologische karakter tot uitdrukking bracht, bijv. in het aantal etages en in de verschillende kleuren van de etages, maar deze details zijn nog niet voldoende bekend of te verklaren.

Door anderen is de nadruk gelegd op de betekenis van de siqurat als woning der godheid. Dat betekent dus, dat de god woont of troont boven op de toren. Daar de siqurat bergkarakter heeft moet dan de top van de berg de plaats van de godheid zijn. Daar troont hij en daar bouwt men dus zijn tempel. Men behoeft dan niet te kiezen, of de siqurat met de gedachte woning òf troon verbonden moet worden. Immers zijn deze beide zo nauw aan elkaar verbonden, dat, evenals in het Hebreeuws *i̯āšab* zowel zitten als wonen betekent, in 't Akkadisch *šubtu* zowel voor zetel als woning gebruikt wordt. De kleine tempel boven op de siqurat is daar gebouwd omdat de god in zijn beeld woont op de siqurat, die de „*ἀντίτυπος*" is van de cosmische berg. Dat de top van de berg de plaats der goden is, wordt bevestigd door afbeeldingen, die ons de god tonen zittend op een berg. [3]) Enlil, de heer der landen, zetelt op de „grote berg", de band tussen hemel en aarde. [4]) Businck heeft het karakter van de tempeltoren als woning der godheid nog eens duidelijk aangetoond.[5]) In dit opzicht is er een treffende parallel met de Egyptische godsdienstige voorstellingen: op de trap, beeld van de cosmogonische aardheuvel, zit de god of staat zijn troon. [6])

Volgens Lenzen zou de tempeltoren gezien moeten worden *niet*

---

[1]) Zie E. Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1949, p. 301.
[2]) *Enuma eliš* VI, 63 (Tekstuitgave P. A. Deimel).
[3]) Weber, *Altorientalische Siegelbilder*, Abb. 373. Jastrow, *Bildermappe*, Abb. 36.
[4]) B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 2. Band, Heidelberg 1925, S. 7.
[5]) Busink, *De Babylonische Tempeltoren*, blz. 77 v.
[6]) W. Brede Kristensen, *Het leven uit den dood*, Haarlem 1926, blz. 79, 139. Afb. 24, 47.

als woonplaats der godheid, maar als een groot altaar. [1]) Ook Prof. de Liagre Böhl stemde aanvankelijk in met de opvatting siqurat = altaar, maar zo, dat hij haar zag als grondgedachte, die spoedig gecombineerd werd met andere gedachtengangen.

Die bij-gedachten konden de oorzaak geweest zijn, dat in Israël altaren uit behouwen steen met etages en trappen verboden werden (vgl. Exod. 15 : 25 v). [2]) In zijn bijdrage over de Babylonisch-Assyrische godsdienst in „De godsdiensten der Wereld" heeft hij deze interpretatie van de tempeltoren losgelaten: „Maar een tempeltje op de top van een altaar is feitelijk ondenkbaar". [3]) Men zou kunnen aannemen, dat aanvankelijk geen tempel op de „berg" stond en de offers boven op de siqurat onder de blote hemel gebracht werden. [4]) Maar er is nog geen voldoende zekerheid om aan te nemen, dat dit inderdaad geschiedde. Wel werd er geofferd op de daken der tempels; dit geschiedde echter op altaren (offertafels) op het tempeldak, [5]) maar daarmee werd het gehele bouwwerk niet speciaal een altaar.

Ten gunste van de opvatting siqurat = altaar, beroepen zowel Dhorme als Parrot zich op het feit, dat er tempeltorens waren, die met *horens* versierd waren. Assurbanipal vermeldt nl., dat hij van de tempeltoren van Susa de horens vernietigde, [6]) terwijl ook een basrelief van Ninevé een siqurat met horens afbeeldt. [7]) Dhorme argumenteert met de rol, die de altaarhorens vervulden niet alleen in Israël, maar ook in Mycene en Kreta. [8]) Hier moeten we echter opmerken, dat horens niet alleen aan altaren voorkwamen. In Babylonië is het bijv. een bekend *godensymbool* [9]) en in het oude Kreta komen horens o.a. ook voor aan tempels en op de omheining van een heilige boom. [10]) De horens zijn dan ook niet op te vatten als speciaal kenmerk van een altaar en hun voorkomen aan de tempeltoren wettigt dus niet de conclusie: wij hebben hier met een altaar te doen.

---

[1]) Lenzen, *Die Entwicklung der Zikkurat*, S. 59 f.
[2]) Bibliotheca Orientalis 1943, blz. 16.
[3]) G. van der Leeuw e.a., *De Godsdiensten der wereld*, Dl I, blz. 145.
[4]) Cf. de Kanaänietische *bāmōt*. Zie ook E. Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, p. 179.
[5]) Meissner, *Babylonien und Assyrien*, Bd II, S. 87.
[6]) Parrot, *Ziggurats*, p. 209, Dhorme, *Les Religions*, p. 179.
Assurbanipal, Rassam Cylinder, IV Rawl. 1–10, zie Kol. VI, r. 27, 29.
[7]) Parrot, *Ziggurats*, p. 48.
[8]) Dhorme, *Les Religions*, p. 179.
[9]) Zie bijv. Weber, *Altorientalische Siegelbilder*, 2. Band, Abb. 376.
[10]) G. van Hoorn, *De Kretische Kunst*, Haarlem 1925, blz. 117, afb. 15 en plaat 6.

Wel is de siqurat een der geëigende plaatsen om offers te brengen, wat daar dan ook gebeurde. [1]) Maar daarmee is de siqurat als zodanig nog niet als een altaar te beschouwen.

In het Esagilatablet – zo genoemd naar Marduks niveautempel in Babel –, dat o.a. een beschrijving geeft van de tempeltoren Etemenanki, zoals deze er tijdens Nebukadnesar II uitzag, worden de zeven etages met hun maten opgegeven. [2]) Aan het einde van de korte mededelingen over elke etage wordt het nummer van de etage genoemd. Nu ontbreekt elke mededeling over de zesde etage. De mededelingen over deze etage zullen abusievelijk uitgevallen zijn. De desbetreffende regel kan echter wel gereconstrueerd worden. De zevende etage werd volgens het Esagilatablet – geheel of gedeeltelijk – gevormd door het *kiṣṣu elū,* het topheiligdom. De gegeven hoogte van dit topheiligdom inbegrepen was de totale hoogte van de toren ongeveer 91 M, terwijl de lengte en breedte van de eerste etage eveneens 91 M waren. Op *kiṣṣu elū* volgt in de tekst: *sībū*: zevende. Dan staat nog alleen het woord *šaḫuru.* Volgens de indeling van de tekst behoort het *šaḫuru.* dat een vertrek aanduidt, niet meer tot de zevende etage, maar het wordt ook niet als achtste etage gerekend. Maten worden er niet van opgegeven. Het wordt bij de bepaling van de hoogte van de toren blijkbaar niet meegeteld, want lengte, breedte en hoogte van de toren zijn tot en met de zevende etage elk 91 M. Het *šaḫuru* is blijkens de indeling van de tekst daar niet bij berekend. [3]) Het eigenlijke van het bouwwerk bestond dus uit de „berg'' met het *kiṣṣu elū.* Grondvlak en hoogte tot en met het *kiṣṣu elū* hadden dezelfde afmetingen, een omstandigheid, die zeker niet toevallig was. Het *šaḫuru* wordt gewoonweg niet meegeteld, noch bij het aantal etages, noch bij de hoogte van de toren. De reden daarvan kan zijn, dat het aan de sacrale betekenis van de toren geen eigenlijk element toevoegde.

---

[1]) Parrot, *Ziggurats*, p. 209: „Où Lenzen a vu juste c'est certainement lorsqu'il a insisté sur le culte célébré dans le temple du sommet, car les autels, les tables d'offrandes ont été signalés partout où un *Hochtempel* a pu être dégagé par une fouille récente.''

[2]) Voor de tekst zie men *Textes Cunéiformes du Louvre* VI, no 32. Transcriptie en vertaling zijn o.a. te vinden in F. Wetzel – F. H. Weissbach, *Das Hauptheiligtum des Marduk in Babylon*, Leipzig 1938, S. 54 ff.

[3]) Weissbach meent, dat in de opgegeven hoogtematen van de zevende etage die van het *šaḫuru* inbegrepen is, a.a.O. S. 83. Dit vindt echter geen steun in de tekst. Ten gunste van zijn opvatting voegt hij in zijn vertaling het woord „nebst'' in, aldus:

4 Doppelruten Länge, 3¾ D. Breite, 2½ D Höhe: Hochtempel (*kiṣṣu elū*), siebentes (*sībū*), (nebst) Oberzimmer (*šaḫuru*) a.a.O., S. 55.

Schott heeft de betekenis van het *šaḫuru* grondig onderzocht en kwam daarbij tot de conclusie, dat het niet „zum unentbehrlichen Gebäudebestand eines Tempels" behoorde. [1]) Het kan daarom ook niet, gelijk sommige geleerden meenden, de eigenlijke woning der godheid, het Allerheiligste of iets dergelijks, geweest zijn. [2]) Schott beschouwt het als een voorportaal of voorcella. [3]) G. Dossin ziet het oorspronkelijk als „une chambre construite au sommet d'un édifice, d'où l'on pouvait exercer une surveillance facile. *Šaḫuru* < sumérien *suḫur* = accadien qimmatu „sommet"; c'était donc un observatoire, une salle de garde". [4]) Zo kreeg het de bredere betekenis van een vertrek, dat niet steeds *op* een gebouw stond, maar ook een *voor*portaal van het heiligdom kan zijn. Wellicht, dat het boven op de toren van Babel die oorspronkelijke betekenis had en het werkelijk diende als plaats van surveillance, van waaruit men het zo nodige toezicht kon houden op het heilige terrein. Als het bedoeld was als doorgangspoort voor de godheid, als hij van de hemel op de tempeltoren neerdaalde, [4a]) zou dit van zo wezenlijke betekenis geweest zijn, dat het op het Esagilatablet een grotere plaats zou ingenomen hebben. Nu worden zijn maten niet opgegeven, behoort het niet bij de zevende etage, vormt het ook geen achtste etage en wordt zijn hoogte niet meegeteld. Zijn betekenis moet godsdienstig secundair geweest zijn. [5]) Ik houd het er dus voor, dat het werkelijk „une salle de garde" geweest is. Dit lijkt nu wel prozaïsch, maar het zal toch van grote practische betekenis geweest zijn.

Het *šaḫuru* op te vatten als hemels voorportaal past ook niet bij de symboliek van de tempeltoren. Het *kiṣṣu elû* „is" immers reeds het hemelse heiligdom. Dit mag wellicht beschouwd worden als het eindpunt van de symbolische troonsbestijging of hemelvaart van de hoofdgod op het Nieuwjaarsfeest.

---

[1]) A. Schott, Akkad. *ša/uḫuru, nam^{a}/$_{e}$ru* und *parakku*. Zeitschrift für Assyriologie, Band 40, 1931. Zie S. 4 f.

[2]) Parrot, *Ziggurats*, p. 28.

[3]) Schott, Z.A. 40 S. 13 f.

[4]) G. Dossin, Syria 1940, p. 159–161.

[4a]) Aldus Schott.

[5]) Wil men handhaven, dat *šaḫuru* bedoeld is als doorgangspoort voor de *goden* dan zijn daartegen nog de volgende bezwaren: 1e Nergens heeft het *šaḫuru* deze functie. 2e Wie de god van den hemel via het *šaḫuru* als doorgangspoort wil laten neerdalen in zijn aardse woning (de niveautempel Esagila), moet aan het heiligdom boven op de siqurat het karakter van woontempel ontzeggen, wat Schott ook inderdaad doet. (Z.A. 40, S. 14).

Een ander veel bediscussieerd woord in verband met de tempeltoren is „*gigunū*". Een naam van de siqurat van Nippur was *e-gigunū.* [1]) In een tekst van Nabu-naïd heeft de tempeltoren van Larsa een *gigunū.* [2]) In een inscriptie van van Samsu-iluna (± 1650) wordt de siqurat het hoge *gigunū* genoemd. [3]) Het woord wordt echter niet uitsluitend met de siqurat verbonden. Het Eninnu, Ningirsu's tempel van Lagaš, had ook zijn *gigunū.* [4]) De betekenis van *gigunū* is moeilijk vast te stellen. Volgens Thureau Dangin is het een „sanctuaire". [5]) In een tekst van Sanherib is sprake van *gigunē* midden in de stad, die met hun graven (*kimaḫḫi*) door overstroming verwoest zijn. [6]) In de proloog van Hammurabi's wet wordt gezegd, dat Hammurabi het *gigunū* van de godin Aia, de gemalin van Šamaš, met groen heeft bekleed. [7]) Dhorme meent, dat op grond van de verschillende gegevens de opvatting van *gigunū* als oorspronkelijk een godsgraf wel aanlokkelijk is. De tempeltoren, soms *gigunū* genoemd, zou slechts de plaats van dat graf wijden, zoals de pyramiden de plaats aanwijzen, waar de gestorven farao resideert. Het *gigunū* zou hetzelfde karakter vertonen als het graf van Osiris, dat ontoegankelijk en onschendbaar was. [8]) Er is immers een tekst, die zegt, dat men het *gigunū* niet bekijken mag. [9])

O.i. gaat de opvatting „graf" te ver. Toch zijn er voldoende aanwijzingen, die een verband van het *gigunū* met de onderwereld wel zeer aannemelijk maken. Daar is: 1e het woord *gigunū.* Het wordt geschreven met de tekens *gi-gun*$_4$, *gun*$_4$ betekent: woning, *gi* is afgekort van *gig,* dat donker(heid) betekent. „Donkere woning" wijst – in verband met de volgende argumenten – in de richting van het dodenrijk. 2e. In de genoemde tekst van Sanherib *is* het zelf geen graf, maar wel een plaats die graven bevat. 3e. In Gudea's cylinder A 24, 20 wordt het *gigunū* gebouwd: *abzu-dim,* d.i. gelijk Apsū, dit zijn de onderaardse wateren. 4e. De ontoegankelijkheid kan eveneens in de richting van de onderwereld wijzen. 5e. Aia, de

---

[1]) M. Streck, *Assurbanipal,* 2. Teil, Texte, Leipzig 1916, S. 353.

[2]) S. Langdon, die Neubabylonischen Königsinschriften, Leipzig 1912, S. 236: *ša ziḳurati gigunū.*

[3]) Cunëiform Texts, Part XXXVII, I, 13: *gigunū ṣiram.*

[4]) Gudea, Statue, B. V, 18. Gudea, Cylinder A, XXIV, 20.

[5]) Revue d' Assyriologie, XXII, 1925, p. 103 s.

[6]) B. Meissner und P. Rost, *Die Bauinschriften Sanheribs,* Leipzig 1893, S. 8.

[7]) Codex Hammurabi, II, 26–28.

[8]) Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie,* p. 178.

[9]) Knut Tallquist, *Sumerisch-Akkadische Namen der Totenwelt* (Studia Orientalia V, 4) S. 26: „*ana gigunē lā naplusi*".

gemalin van Šamaš, wier heiligdom *gigunū* heet, is identiek met de godinnen Baba en Ningal, die als vegetatiegodinnen met de onderwereld verbonden waren, orakels gaven en het lot bepaalden.

Gigunū is niet identiek met tempeltoren, het is er een vertrek van, misschien het *kiṣṣu elū*. In elk geval kan, blijkens de naam van de tempeltoren van Nippur, het wezen van de toren met *gigunū* worden weergegeven. Ook in Babylonië's godsdienst verrijst het leven uit de onderwereld en is de tempeltoren het symbool van de plaats der verrijzenis. [1])

Volgens Prof. de Liagre Böhl gaat een vergelijking met de pyramiden niet op. In zekere zin is dit zo, ,,want Zikurat's zijn in geen geval grafmonumenten geweest." [2]) Toch *is* er godsdienstig een belangrijke overeenkomst tussen pyramide en siqurat, die gelegen is in beider wezen. De pyramide is beeld van de cosmische aardheuvel en stelt de heuvel voor, die uit het scheppingswater opstijgt; zij is de plaats en het symbool der opstanding. [3]) Oók de siqurat is beeld van de cosmische berg, plaats van verrijzenis. Geldt dit in Egypte's godsdienst zowel cosmisch als persoonlijk, van Babels godsdienst kan dit alleen maar cosmisch gezegd worden. Zo is er toch belangrijke overeenstemming, zij het ook naast aanmerkelijk verschil.

Samenvattend komen we tot het volgende resultaat:

De siqurat is de cosmische berg, de aardheuvel, de navel der aarde, symbool van schepping en opgang. Hij is gewijd aan de hoofdgod der stad, die op de siqurat troont en dáárom op de top zijn woning heeft. Hij is band tussen hemel en aarde, drempel van de hemel. [4]) Aannemelijk is daarom de visie van Prof. de Liagre Böhl, dat bij het Nieuwjaarsfeest, het feest van de vernieuwing van schepping en goddelijk koningschap, de god (d.i. het godsbeeld) bij zijn overwinning de cosmische berg (de siqurat) opgaat en in het opperst heiligdom de lotsbepaling ter hand neemt en het heilige huwelijk viert met de godin. [5]) Marduks bestijging van de tempeltoren (in effigië) *is* zijn hemelvaart. Deze is daarmee voltooid, want als

---

[1]) Parrot ziet t.a.v. *gigunū* tegenstellingen. Hij wijst er op, dat het *gigunū* de ene keer *abzu-dim* ,,ce qui nous contraint a regarder vers l'abîme", de andere keer ,,au contraire" een hoge berg is (zie Parrot, *Ziggurats*, p. 203). In godsdienstig opzicht zijn dit echter geen tegenstellingen.

[2]) F. M. Th. Böhl, *De Babylonisch-Assyrische Godsdienst* (in: De Godsdiensten der Wereld I, 2de druk), blz. 145.

[3]) Kristensen, *Het Leven uit den Dood*, blz. 97 v.

[4]) De naam van de tempeltoren van Sippar was: *e-idib-an-kugga*: Huis van de drempel van de stralende hemel. (Abu Habba Cylinder van Nabunaid, V Rawlinson 64, III, 4).

[5]) F. M. Th. Böhl, *De Babylonisch-Assyrische Godsdienst*, blz. 145 v.

ze in effigië geschied is, *is* ze daarmee in ook niet-symbolische zin voltooid. De laatste wordt door de eerste bemiddeld. De tempeltoren is exponent van het magisch-mythische denken, symbool van de vernieuwing van het goddelijk natuurleven en het goddelijk koningschap.

Enkele Griekse schrijvers hebben ook een beschrijving van of hun visie op de tempeltoren gegeven. Slechts die bijzonderheden, die passen in het kader van de godsdienstige waardering van de tempeltoren, bespreken we.

Herodotus vertelt, dat in het heiligdom op de toren van Babel zich een goed gespreid bed en een gouden tafel bevindt. Alleen een vrouw van dat land brengt er de nacht door. Een godsbeeld is er niet in, maar wel zou de god zelf in de tempeltoren komen en op het bed uitrusten. [1])

Deze mededelingen van Herodotus stemmen ten dele overeen met of steunen hetgeen wij boven uiteenzetten op grond van de Babylonische gegevens. Wat hij zegt over de aanwezigheid van een vrouw en het komen van de god in de tempel kan heenwijzen naar de *ἱερός γάμος*. Ook de aanwezigheid van een offertafel behoeft niet betwijfeld te worden. Cultus zonder offer is ondenkbaar. Dat er echter geen godsbeeld geweest zou zijn, is minder waarschijnlijk. De cultus geschiedt ten overstaan van het beeld. In de terrastempel van Uqair werden aangetroffen zowel een postament voor het godsbeeld (of het godenembleem) als een offertafel. [2]) Busink meent, dat het al of niet aanwezig zijn van een godsbeeld voor het woonkarakter van de tempel van geen betekenis was, ,,want ook zonder godsbeeld kan de tempel als woning der godheid worden beschouwd, zoals blijkt uit de tempel te Jeruzalem''. [3]) De tempel van Jeruzalem kan hier echter niet als argument gelden, want dat daar geen beeld was, hangt samen met de principiële beeldloosheid van het Jahwisme. Toch is er ook iets van Jahwe, dat Hem representeert, dat in de tempel woont, nl. zijn Naam. Het huis wordt gebouwd voor de ,,Naam'' van Jahwe, [4]) Jahwe's ,,Naam'' woont daar. [5])

Terwijl het Esagilatablet zeven etages telt, spreekt Herodotus van acht. [6]) De oplossing daarvan kan o.i. zijn, dat Herodotus het

---

[1]) Herodotus, *Historiae*, I, 181, 182.
[2]) Busink, *De Babylonische Tempeltoren*, blz. 22.
[3]) J.E.O.L. X, blz. 534.
[4]) 2 Sam. 7 : 13; 1 Kon. 3 : 2; 5 : 5; 1 Kon. 8 passim etc.
[5]) 1 Kon. 8 : 16, 29; 9 : 3; 2 Kon. 23 : 27; etc.
[6]) Herodotus I, 181.

šaḫuru, dat zich boven op het kiṣṣu elū bevond, en als „salle de garde" ongetwijfeld kleiner van grondvlak was, als achtste heeft meegeteld.

Ook Strabo heeft over de toren van Babel geschreven. „Daar bevindt zich ook het graf van Bēl (*ὁ του βήλου τάφος*)", nu verwoest. Xerxes zou de verwoester geweest zijn. Verder vertelt hij nog wat over vorm en afmetingen en over het plan van Alexander tot herbouw, dat wegens diens ziekte en dood niet tot uitvoering kwam. [1])

Het gaat ons hier om de kwalificatie van de tempeltoren als „graf van Bēl'. Een zo uitgesproken graf-karakter is niet af te leiden uit de Akkadische teksten. Toch klinkt in deze benaming misschien nog iets door van het oeroude door de eeuwen heen bewaard gebleven motief van het sterven en verrijzen van de god. Men denke ook aan het *gigunū*. Strabo spreekt over het graf van Bēl als van een pyramide. Dit kan betekenen, dat men in Strabo's dagen (60 v.–20 n. Chr.) niet slechts naar de vorm maar ook naar de betekenis de toren van Babel – waarvan nog slechts de herinnering over was – in het licht van de Egyptische pyramiden beschouwde. Herodotus maakte van deze graf-betekenis van de siqurat nog geen gewag, hoewel hij heel goed wist, dat de Egyptische pyramiden wél graven waren. [2])

Diodorus van Sicilië (1e eeuw vóór Chr.) spreekt van een grote grafheuvel, die Semiramis, toen haar echtgenoot Ninus gestorven was, in Ninevé, boven op hem, liet oprichten. Volgens Diodorus zou dit monument 9 stadiën hoog en 10 stadiën breed (1 stadie is 192 m) geweest zijn. Deze grafheuvel was – altijd nog volgens de mededelingen van Diodorus – vele stadiën ver zichtbaar. [3]) De in dit fantastische verhaal genoemde Koningin Semiramis was de bekende Summuramat (810–806), die na het overlijden van haar man Samši-Adad V gedurende vier jaar het regentschap heeft waargenomen voor haar zoon Adadnirari III. Het is gewaagd op dit verhaal het graf-karakter van de siqurat te bouwen. Want gaat het hier wel om een siqurat? Sporen van een tempeltoren zijn in Ninevé nog niet gevonden, al moet het er volgens een inscriptie wel een bezeten hebben. [4]) En wat te denken van Diodorus als gids? L. Laurand schrijft van hem: „Diodore est un compilateur; la valeur historique et le style de son oeuvre varient suivant les auteurs qu'il utilise." [5]) De bron van

[1]) Strabo, XVI, 1, 5.
[2]) Zie Herodotus II, 124–128.
[3]) Diodorus van Sicilië, II, 7.
[4]) Zie Parrots, *Ziggurats*, p. 101.
[5]) L. Laurand, *Manuel des Etudes grecques et latines*, Fasc. II, 3e ed., Paris 1924, p. 249.

Diodorus is naar zijn eigen zeggen hier Ktesias (± 400). Van deze zegt Laurand: „Il semble s'être plus soucié de composer des récits merveilleux que de dire la vérité". [1]) Diodorus van Sicilië kan toch in deze materie zeker niet voor een betrouwbaar gids gelden. Hij heeft verder nog enige mededelingen over de Toren van Babel. Hij spreekt over een heiligdom van Zeus, die de Babyloniërs Belos noemen. Daar de geschiedschrijvers elkaar tegenspreken en het gebouw in puin ligt, kan hij er geen nauwkeurig beeld van geven. Wat hij er verder van vertelt komt in 't kort hierop neer: het was enorm hoog (*ὑψηλὸν καθ' ὑπερβολήν*), opgetrokken uit asphalt en tichel, terwijl er bovenop zich godenbeelden van Zeus, Hera en Rhea met hun symbolen bevonden. Voor de beelden stond een gouden tafel met bekers (? *καρχησια*), wierookvaten en mengvaten. [2]) Zijn voorstelling van zaken klopt eensdeels met die van Herodotus (de tafel), andersdeels verschilt ze er van (de beelden).

Ten slotte vraagt Gen. 11 : 1–9 onze aandacht. Er is daar sprake van de bouw van een stad en een toren. Met de stad wordt Babel bedoeld. Maar wat is precies die toren? De siqurat van Babel of een andere toren? Sommigen zijn van mening, dat hier met de toren een vestingtoren bedoeld wordt. [3]) Met vele anderen geloven wij echter, dat het verhaal ziet op de *siqurat.* [4])

Het woord *migdāl,* dat in Gen. 11 gebruikt wordt, wijst in 't algemeen niet uitsluitend naar een vestingwerk. Etymologisch betekent het woord, evenals het Akkadische *siqurat,* iets dat hoog (groot) is. De etymologie kan echter niet de doorslag geven ter bepaling van de betekenis van een woord in zijn verband. In het Oude Testament duidt het woord *migdāl* meestal een hoog vestingwerk aan, inzonderheid, waar het in verband met een stad voorkomt. [5]) Er zijn een paar plaatsen, waar de *migdāl* echter beslist een ander karakter heeft, bijv. waar men een toren bouwt in de wijngaard (Jes. 5 : 2), of waar Ezra op een houten verhoging (*migdal ēṣ*) het

---

[1]) Laurand, o.c., p. 191.

[2]) Diodorus, II, 9.

[3]) O. E. Ravn, *Herodotus' description of Babylon*, Kopenhagen 1942, p. 6, P. A. H. de Boer, *Gen. XI* : 1–9, Nieuwe Theologische Studiën, 24e jaargang, 1941, blz. 304–309. Zie blz. 306.

O. E. Ravn, *Der Turm zu Babel*, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1937, Band 91, S. 352–372.

[4]) O.a. Dhorme, De Liagre Böhl, Parrot.

[5]) Men zie bijv. Richt. 8 : 9, Ez. 26 : 4 en vele andere plaatsen.

volk de wet voorleest (Neh. 8 : 5). De toren van een stad diende – vanzelfsprekend – ook als uitkijkpost. [1]) In elk geval blijft het hoog zijn of het hoger zijn dan de omgeving het kenmerk van een *migdāl*, waarvoor hij ook dienen mocht. De vraag is nu, of het voor de hand ligt, dat de Israëlieten zulk een hoog bouwwerk als de ,,toren'' van Babel *migdāl* zouden noemen. Dit is o.i. zeer aannemelijk. Het staat met het Hebr. woord *migdāl* ongeveer net eender als met het Griekse *πύργος*, dat in de eerste plaats bolwerk, burcht betekent, maar ook andere betekenissen, zelfs die van een soort bovenverdieping kan hebben. [2]) LXX vertaalt het *migdāl* uit Gen. 11 met *πύργος*, maar óók Herodotus beschrijft de siqurat van Babel als een opeenstapeling van *πύργοι*.

Vervolgens blijkt uit Gen. 11 op geen enkele wijze, dat de *migdāl* daar voor vesting dient. Wel worden volgens P. A. H. de Boer de stad en de toren gebouwd als bescherming tegen de onveiligheid, en zijn stad en toren verenigingspunt, dat verdwalen en verloren gaan moet verhinderen, maar dit lijkt mij niet de functie van een toren als versterkte plaats. Ook het woord *šēm* (vs 4) wijst niet in die richting. *Šēm* betekent naam, roem, maar het woord kan ook voorwerpen aanduiden als een monument of gedenkteken, [3]) maar *niet* een herkenningsteken of wegwijzer. Van de aan de toren toegedachte functie wordt in Gen. 11 niet gerept. Een *migdāl* als bolwerk heeft in Gen. 11 : 1–9 geen zin. Waar het de opzet is de hele mensheid binnen de stad te concentreren, is een toren als bolwerk om vijanden af te weren, niet nodig. Stad en toren moeten bovendien niet te nauw met elkaar verbonden gedacht worden in dit verhaal, omdat het in het verhaal oorspronkelijk alleen om de stad gaat. [4])

We komen echter nog even terug op de betekenis van *migdāl*.

---

[1]) 2 Kon. 9 : 17.

[2]) F. Muller, *Grieksch Woordenboek*, 3e druk, 1933, blz. 698.

[3]) Zie Gesenius-Buhl. Juist, als het parallel staat met woorden als יד en אות is de betekenis roemvolle gedachtenis duidelijk. Ten onrechte verklaart P. A. H. de Boer (a.a., blz. 307) het woord šēm als teken in deze zin: ,,de naam die zij zich maken in den bouw van stad en toren is het verenigingspunt, dat verdwalen en verloren gaan moet verhinderen.''

[4]) In dit verband kan ik dat niet in finesses uitwerken. Een verdeling van de tekst Gen. 11 : 1–9 in twee verhalen, een stad- en een torenverhaal, is onmogelijk. Wel meen ik, dat het torenmotief er secundair in gebracht is en het verhaal als geheel – behalve de gedeelten: vs 4 midden, ,,en de toren'' (uit vs 5), vs 6*b* (vanaf: zie nu, wat ze beginnen te maken) – alleen over de *stad* handelde. De ene taal is de voorwaarde, de stad het middel om bij elkaar te kunnen blijven. De invoegingen betreffende de toren hebben motieven als de hoogmoed der mensen e.d. er in gebracht, die in de slotclausule van het verhaal, de vss 8 en 9, geen rol spelen, evenmin als de toren zelf.

Kan het West-Semietische *mgdl* een sakraal bouwwerk aanduiden? Misschien wijzen namen als *migdal-ēl* (Toren van El, Jozua 19 : 38) en *migdal-gad* (Toren van de god Gad, Jozua 15 : 37) in die richting. In Jozua 19 : 38 komen vlak naast de naam *migdal-ēl* de plaatsnamen *bēt-ᶜanāt* en *bēt-šemeš* voor, waarvan het ene element – *bēt* – óók een heiligdom aanduidt, en het andere bestaat uit de naam van een god.

In de Ugaritische legende van Keret wordt verteld, dat de Koning de *mgdl* beklimt, op de ,,schouders'' (*škmm*) van de muren (terrassen) rijdt; zijn hand ten hemel heft, en aan de stier, zijn vader El, offert. [1]) Bij het lezen van deze tekst ontkomt men niet aan de indruk, dat de *mgdl* sakrale betekenis heeft. [2])

Dat met de *migdāl* uit Gen. 11 de *siqurat* bedoeld wordt, lijkt ons zelfs voor de hand te liggen.

Aan de cosmisch-religieuze terminologie van Babel kan de uitdrukking ontleend zijn: welks top de hemel bereikt. Deze term past uitnemend bij de *siqurat*. Maar daarom behoeft de auteur van Gen. 11 hem nog niet in de Babylonische godsdienstige betekenis opgevat te hebben. Er komen in het O.T. enkele parallelle uitdrukkingen voor. We denken aan Jakobs droom in Bethel, waar hij een *sullām* (ladder, trap) op de aarde gezet ziet. Zijn top reikt tot de hemel. Hier is werkelijk een verbinding tussen hemel en aarde bedoeld. Een andere uitdrukking staat in Deut. 1 : 28: grote en tot de hemel versterkte steden. Hier wordt alleen maar bedoeld: heel hoog. Het is zeer wel mogelijk, dat in Gen. 11 gezinspeeld wordt op de siqurat als verbinding tussen hemel en aarde. Hoe de auteur dat ook opgevat heeft, de idee van het hemelhoog zijn van de toren, het geloof, dat deze hemel en aarde zou verbinden, is hem een bewijs van menselijke overmoed. De mens grijpt te hoog, dat is toch de betekenis van vs 6b. Jahwe zal een eind maken aan eventuele menselijke ,,almacht''. Aan hemelbestorming wordt wel niet gedacht, slechts daaraan, dat de mens gestalte geeft aan zijn verlangen om het menselijk toelaatbare te overschrijden. Het verhaal dringt wel niet door in of bestrijdt niet direct de godsdienstig-cosmische opvatting der Babyloniërs betreffende hun toren, maar grijpt wel hun terminologie aan, die, hoe ook opgevat, in betrekking tot een menselijk initiatief geheel onaanvaardbaar is.

---

[1]) Legende van Keret, R. 165–169. Hetzelfde in de imperatief in de R. 73–77. (Zie voor de tekst: Ch. Virolleaud, *La légende de Keret*, Paris 1936). Johs Pedersen heeft de tekst behandeld in Berytus VI, 1941, blz. 63–105.

[2]) Virolleaud, o.c. p. 69. Cf. Pedersen, a.a.O., S. 75.

SIMON EN HELENA

DOOR

G. QUISPEL

Wassenaar

De vraag, wanneer voor het eerst een moedergodin in het Christendom is binnengedrongen, schijnt mij nog niet voldoende onderzocht. In het volgende zal de opvatting verdedigd worden, dat archaeologische vondsten en ontdekkingen van nieuwe handschriften aantonen, dat dit reeds voor 150 na Chr. het geval is geweest. Ons uitgangspunt daarbij is het bekende bericht van Justinus Martyr over de ketterij van Simon Magus.

„Na de hemelvaart van Christus", zo lezen we daar, „brachten de demonen sommige mensen naar voren, die beweerden, dat zij God waren, die door U niet alleen niet vervolgd werden, maar ook met eerbewijzen werden onderscheiden: Simon bijv., een Samaritaan uit het dorp Gittae, die tijdens de regering van Claudius door de kunst der demonen, welke in hem werkzaam waren, magische wonderen deed in Uw hoofdstad Rome, daar als God beschouwd werd en met een beeld door U werd vereerd, als ware hij een God. Zijn beeld staat op het Tibereiland tussen de twee bruggen, met het latijnse opschrift: Simoni Deo Sancto. En bijna alle Samaritanen, en ook weinigen van andere nationaliteit belijden en vereren hem als de eerste God". *Καὶ σχεδὸν πάντες μεν Σαμαρεῖς, ὀλίγοι δὲ καὶ ἐν ἄλλοις ἔθνεσιν, ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκεῖνον ὁμολογοῦντες προσκυνοῦσι· καὶ Ἑλένην τινά, τὴν περινοστήσασαν αὐτῷ κατ᾽ ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ, πρότερον ἐπὶ τέγους σταθεῖσαν, τὴν ὑπ᾽ αὐτοῦ ἔννοιαν πρώτην γενομένην λέγουσι.*

Apol. I, 26, 3

Men heeft in de vorige eeuw vermoed, dat deze passage een korte samenvatting geeft van de bijzonderheden over leven en leer van Simon, welke Justinus in zijn Syntagma tegen alle ketterijen moet hebben medegedeeld. Deze hypothese schijnt mij nog altijd aanvaardbaar. [1]) Daarnaast heeft L. Cerfaux met enig recht verondersteld, dat zowel de Ps. Clementijnse geschriften als Justinus hun gegevens ontleenden aan een gemeenschappelijke bron, een kort geschrift, dat

---

[1]) Overzicht der litteratuur over de bronnen bij P. Nautin, Hippolyte contre les Hérésies, Parijs 1949, p. 22 sqq.

in de Palestijnse gemeenten omstreeks het begin der tweede eeuw circuleerde. [1])

Uiteraard heeft ook de critiek zich met de aangehaalde woorden bezig gehouden. Men heeft vastgesteld, dat Justinus' mededeling over het standbeeld van Simon op een misverstand berust, omdat het beeld op het Tibereiland, dat in 1574 gevonden is, in werkelijkheid aan de romeinse Godheid Semo Sancus was gewijd.

Verder heeft men reeds vroeg achter de mededelingen over Helena een mythe gezocht. Daartoe bestaat alle grond, want de uitdrukking *πρώτη ἔννοια* is gnostisch: in het Apokryphon Johannis, welks gnostisch systeem de basis vormt zowel van de nieuwgevonden handschriften van Nag Hammadi als van de Pistis Sophia en de boeken Jeû, en naar mijn mening ook ten grondslag ligt aan de stelsels van Valentinus en Basilides, wordt Barbelo, het vrouwelijke aspect van de onbekenden God, de „eerste *ἔννοια*" genoemd. [2]) Bousset heeft er op gewezen, dat volgens Irenaeus I, 23, 2 het bordeel, waar Helena prostituée was, zich in Tyrus bevond, en dat volgens Epiphanius, Anc. c. 104, de godin Isis zich gedurende 10 jaren in Tyrus aan prostitutie had overgegeven. Hij besluit hieruit, dat de griekse maangodin Helena, de egyptische Isis en de syrische Astarte tot een gestalte zijn verenigd. [3]) Zeker is het waarschijnlijk, dat men op grond van dergelijke associaties er toegekomen kan zijn, het bordeel van Helena in Tyrus te localiseren. De moeilijkheid is echter, dat volgens Justinus het *Samaritanen* waren, die over Helena bespiegelden. Men zou, om bewijskrachtig te zijn, op een cultus van Helena in Samaria moeten kunnen wijzen. En dat kan men ook, sinds enige tijd.

Bij de opgravingen te Samaria is een tempel uit de eerste eeuw onzer jaartelling gevonden, die men aanvankelijk aan Kore-Persephone toekende. [4]) De aanwezigheid van de emblemen der Dioscuren leidde echter bij nader inzien tot de slotsom, dat de godin, die in deze tempel vereerd werd, veeleer Helena was, een chthonische en

[1]) L. Cerfaux, La gnose simonienne, in Recherches de Science Religieuse, 16, 1926, p. 14.

[2]) F. C. Bauer, Manisch. Religionsystem, p. 467; H. Waitz, art. Simon, R. Lec. th. u. kirche, art. Simon der Magier, 18, p. 361.

Carl Schmidt, Irenaeus und seine Quelle in adv. haer. I, 29, in Philotesia Kleinert, Berlijn 1907, p. 322; Sie ist die erste *ἔννοια*, sein Abbild; idem in het „titelloze werk": he is their Father, who did emanate them from his First Conception (šorp NENNOIA) (Ch. Baynes, Cambridge 1933, p. [3]).

[3]) W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Gottingen 1907, p. 81.

[4]) L. Vincent, Le culte d' Hélène a Samarie, in Revue Biblique, 45, 1936, p. 221.

lunaire Helena wel te verstaan, die door het syncretisme van het Hellenisme is heengegaan. L. Vincent heeft reeds voor enige jaren gewezen op het verband, dat tussen deze heidense Helena en de simoniaanse ,,Vrouwe Idee'' moet bestaan. Het is echter noodzakelijk, zijn algemene opmerkingen nader te preciseren.

Het beeld van Helena, dat in Samaria gevonden is, vertoont de godin staande, *met een fakkel in de rechterhand*. Het feit nu, dat zij met een fakkel is afgebeeld, verklaart ons enige details uit de mythe der Simonianen en doet ons deze eerst recht begrijpen.

In het zesde boek van de Aeneis van Vergilius wordt verteld, hoe Helena vlak voor de inneming van Troje de orgiën der Trojaanse vrouwen leidde en met haar fakkel van af de burcht (πύργος) aan de Grieken het signaal gaf om de stad in te nemen:

flammam media ipsa tenebat
ingentem et *summa* Danaos *ex arce* vocabat.

VI, 518–519

Deze versie van de val van Troje is slechts op twee plaatsen, hier en bij Tryphiodorus 512, overgeleverd.[1]) Maar de Simonianen hebben deze lezing gebruikt, om er hun eigen allegorische interpretatie aan te geven. ,Homerus'' beschreef volgens hen, hoe Helena ἐπὶ πύργου stond en met haar fakkel de Grieken een teken gaf, om daardoor het ,,tonen van het hogere licht'' aan te duiden (Epiphanius, Pan. 21,3). De Simonianen hebben dus ,,Homerus'' allegorisch verklaard: Helena is volgens hen in werkelijkheid de ,,lichtmaagd,'' die in den beginne aan de archonten der duisternis het oerlicht toonde en toen aan de aanval van deze boze machten ten prooi viel. Dit echter is dé gnostische mythe bij uitstek, die door Irenaeus als Simoniaans wordt overgeleverd (1,23), maar ook reeds in een van de bronnen van Basilides (± 140) te vinden is, en dus veel ouder moet zijn (Acta Archelai, 67, 4–12).[2]) In de latere berichten over de Simonianen is Helena geïdentificeerd met Sophia, die volgens Spr. 9, 1 een huis met zeven zuilen bouwde: de Simonianen, zo goed als de Valentinianen, de schrijver van het Apokryphon Johannis en vele anderen, hebben de zeven zuilen opgevat als de 7 planeten van het wereldhuis, dat Sophia bouwde. En aldus wordt de allegorie der Simonianen volkomen duidelijk: de ,,Homerische'' Helena met haar fakkel op de πύργος, jonkvrouw op de torentrans, symboliseert de hemelse

[1]) E. Norden, Aeneis Buch VI, Berlijn 1916, p. 260.
[2]) La Doctrine de Basilide, Eranos Jahrbuch 1948, Zürich 1949, p. 95.

Helena, Sophia, die van de top van het hemelgewelf, ergens in de Ogdoas, het licht aan de lagere regionen toonde. Het kosmische huis van Sophia wordt symbolisch als een πύργος voorgesteld; Helena heeft werkelijk eens op de πύργος gestaan, voordat de archonten haar overmeesterden en vernederden (ἡ σκοτία κατέλαβε).

De ,,vrouw in de toren" vinden we nog elders in de gnosis terug. In de manichaeische Psalmen van Thomas wordt van een mysterieuse Salome het volgende gezegd:

Salome built a tower (πύργος) upon the rock of truth and mercy... she went into it, she called my Lord Jesus, saying:...mayest thou answer me, Jezus, mayest thou hear me, for I am not double-minded, one is my heart and one my intention, there is no thought in my heart that is split or divided... The governors and rulers... their eyes looked upon me, they wondered and marvelled, that the Righteous belonged to a single Lord.

Psalms of Thomas XVI, Allberry p. 222

Salome is de bruid van haar Verlosser, de archonten werpen begerige blikken op haar, zij woont in een πύργος, als Helena.

Men denkt onwillekeurig aan het visioen van de toren in de Pastor van Hermas: een oude vrouw, de Ekklesia, verschijnt aan den schrijver en toont hem een πύργος in aanbouw. Die is op zijn beurt een beeld van de Ekklesia. Op het eind van het visioen dragen 6 jongelingen haar naar de toren: zij woont blijkbaar in de πύργος (Visio III, 10, 1). Tegelijkertijd echter zijn er nog sporen van een oudere opvatting onder de bewerking van Hermes aan te wijzen. De Ekklesia vertoont zich aan Hermas als een oude vrouw, omdat zij ,,het eerst van alles is geschapen" (Visio II, 4, 1). Dit is uiteraard een reminisceatie aan Sophia, die geschapen werd als ἀρχὴ ὁδῶν αὐτοῦ (Spr. 8,22). Het heeft er alles van of Hermas, wiens bekendheid met joodse en syncretistische voorstellingen niet nader behoeft te worden toegelicht, aan een bestaande cosmogonische mythe een eschatologische tournure heeft gegeven. De Ekklesia van Hermas woont in de toren, zoals de Helena van Simon. En de ps. Clementijnse Recognitiones bewaren nog een verbleekte reminescentie aan het feit, dat deze Helena, (hier Luna genoemd) iets met een toren te maken had: cum esset aliquando Luna illa eius in *turri* quadam, multitudo ingens ad eam convenerat pervidendam et undique circa turrim stabat; at illa per omnes fenestras turris illius omni populo procumbere et prospicere videbatur (II, 12).

Het is na het bovenstaande wel duidelijk, dat volgens de samaritaanse Simonianen Helena vroeger inderdaad met haar fakkel op de *πύργος* had gestaan en dat daarmede geduid werd op de Idee (*ἔννοια*), die uit God trad en het licht in de duisternis liet schijnen. Het komt mij voor, dat van het begin af aan deze mythe bepaalde affiliaties moet hebben gehad met de Sophia van het Jodendom en dat het geen toevoeging van later tijd is wanneer Helena in onze bronnen Sophia en almoeder (*παμμήτωρ*) wordt genoemd. Integendeel, juist de betiteling *παμμήτωρ* wordt volkomen begrijpelijk, wanneer men op de band met de chthonische Helena van Samaria let.

En daarom moet de mededeling van Justinus, als zou Helena zich geprostitueerd hebben, (*πρότερον ἐπὶ τέγους σταθεῖσαν*), als christelijke contralegende worden beschouwd. Of wellicht betreft het slechts een misverstand van een christelijke ketterjager, die met een half oor geluisterd heeft. In de Oudheid werd de toren niet zelden als huis, de *πύργος* als *τέγοσ* gebruikt. [1]) De Simonianen beweerden met mythologische diepzinnigheid: *Ἑλένη πρότερον ἐπὶ πύργου ἐστάθη*; de christen, minder ontvankelijk voor theosophische zalving, verstond:

Ἑλένη πρότερον ἐπὶ τέγους ἐστάθη,

en de legende was ontstaan, die alleen bij Justinus en zijn navolgers te vinden is, dat Helena prostituee geweest was.

Dan echter moeten wij aannemen, dat de mythe van Helena als lichtmaagd reeds geruimen tijd voor Justinus bestond. Of Simon zelf er part en deel aan heeft, valt niet te zeggen. Opmerking verdient, dat Justinus niet den Magus, naar zijn samaritaanse aanhangers er voor aansprakelijk stelt.

Desalniettemin vertoont deze gnostische mythe een zeer primitief karakter en schijnt ouder dan enige andere ons bekende gnostische mythe. Want men lette er op, dat Justinus niet aan Simon verwijt, dat hij het Oude Testament vijandig gezind is en de demiurg verwerpt. Dit gebeurt trouwens ook niet in het systeem, dat ons door Hippolytus op naam van Simon wordt overgeleverd. De scheiding tussen onbekende God en joodse demiurg heeft zich in deze gnosis nog niet voltrokken en moet van latere datum zijn. Het was aanvankelijk blijkbaar zo, dat Simon zich zelf vergoddelijkte en dat hij volgens zijn volgelingen de wereldziel in ballingschap, Helena genaamd, kwam verlossen.

---

[1]) W. Weber, Griechisch-ägyptische Terracottae p. 252.

Een tweede phase is bereikt in het Apokryphon Johannis: daar wordt beschreven, hoe Sophia, de laatste aeon van het pleroma, tengevolge van haar geilheid (προύνικον) ten val komt en een monster voortbrengt Jaldabaoth, de schepper van de wereld en God van het Oude Testament. De geilheid als oorzaak der val moet samenhangen met de opvatting van sommige platonisten, dat de libido de oorzaak is van de val der ziel in het graf van het lichaam. Het is mogelijk, dat van den aanvang af ook aan Helena dit προύνικον werd toegeschreven (Epiph., Pan. 21, 2): dit zou de legende over haar prostitutie begrijpelijker maken. Verder heeft het Apokryphon Johannis de voorstelling van een πρώτη ἔννοια als eerste emanatie en echtgegenote van den hoogsten God bewaard; alleen heet zij hier niet Helena maar Barbelo. [1])

Zolang de tekst van het Apokryphon Johannis nog niet volledig is uitgegeven, kan men niet met volkomen zekerheid zeggen, dat dit geschrift door Valentinus is gebruikt. Maar de gehele structuur van het Apokryphon is zoveel eenvoudiger, doorzichtiger, ongecompliceerder dan het geleerde stelsel van Valentinus, dat men het voorlopig wel aan moet nemen. De ontwikkeling van het Apokryphon naar de Pistis Sophia toont, dat de vulgaire gnosis in betrekkelijk korten tijd steeds verwarder en ingewikkelder is geworden. [2]) Hetzelfde geldt van de lijn, die beginnend bij Valentinus over Ptolemaeus naar diens leerlingen loopt. Ik blijf dus bij mijn mening, elders uitgesproken, dat Valentinus de vulgaire gnosis van Egypte heeft gehelleniseerd en gekerstend. [3])

In dit perspectief wordt het beeld van Sophia interessanter: volgens Valentinus valt deze aeon, omdat zij de Onkenbaren God wil begrijpen en door zijn majesteit teruggeslagen wordt. Het motief der geilheid is gesublimeerd onder invloed van bepaalde gedachten van Philo. [4])

Daarentegen is het in het Manichaeisme bewaard: wanneer de Oermens in de strijd tegen de machten der duisternis lichtvonken heeft moeten achter laten, wordt de πάρθενος τοῦ φῶτος uitgezonden, om deze lichtpartikels weer aan de archonten te ontfutselen. De wijze, waarop de gestalten van deze lichtmaagd en de reactie der demonische wezens beschreven wordt, maken het volkomen duide-

---

[1]) cf Carl Schmidt, o.c.

[2]) W. Till, Die Gnosis in Aegypten, La Parole del Passato, XII, p. 231.

[3]) La conception de l'homme dans la gnose valentinienne, Eranos Jahrbuch 1947, Zürich 1948, p. 271.
The Original Doctrine of Valentinus, Vigiliae Christianae I, 1, p. 47.

[4]) Philo und die altchristliche Häresie, Theologische Zeitschrift, 5, 6, p. 429.

lijk, dat het de lichtmaagd nog niet aan zinnelijkheid ontbrak. [1])

Wij zien dus, hoe in het heterodoxe Christendom van de Oudheid voortdurend de gestalte van de goddelijke lichtmaagd is blijven bestaan. Haar eerste optreden is verbonden met de cultus van de chthonische Helena van Samaria, voorzover wij kunnen opmaken uit onze bronnen. De speculaties van Hermas over de Ekklesia in de toren tonen daarmede enige verwantschap en gaan ten dele op de zelfde wortels terug. Dat er echter in het orthodoxe christendom der Oudheid veel neiging heeft bestaan, om een dergelijke moeder en maangodin, die in laatste instantie de anima symboliseert, binnen de kerk te halen, kan men niet zeggen. Daarvoor bleef het joodse ethos in de kerk te levend.

Nog zij een enkel woord gewijd aan de overeenstemming, die tussen onze slotsom en de traditie bestaat. Justinus en ook Irenaeus hebben Simon Magus als de aartsvader der gnostische ketterij beschouwd. Irenaeus zegt zelfs met zoveel woorden, dat de gnostici van het Apokryphon Johannis zijn voortgekomen uit de Simonianen (I, c. XXVII) en dat Valentinus op zijn beurt „de beginselen van de gnostische ketterij tot een school met een eigen karakter omvormde" (I, c. XI). Nu staat deze traditie niet op zich zelf. Er waren in Rome in de tijd van Hippolytus ketters, die zich naar Simon noemden en een geschrift, dat aan hem toegeschreven werd, als heilige schrift bezaten. Voorts is in de gnostische bibliotheek van Nag Hammadi een geschrift op naam van den samaritaansen voorganger van Simon, Dositheos, gevonden. [2])

Het kan niet onze bedoeling zijn, de eerbied jegens de traditie zo ver te drijven, dat wij in Simon de aartsvader der gnosis zien. Maar wel schijnt het alsof de samaritaanse gnosis der Simonianen het oorspronkelijkste gnostische systeem is, dat wij kennen. Dat verder de gnosis door dergelijke groepen uit Voor Azië naar Egypte gebracht is, lijkt waarschijnlijk: daarop duidt ook het gebruik van semitische namen en termen in de geschriften der vulgaire gnosis. [3]) En dat tenslotte Valentinus aan deze vulgaire gnostici heeft ontleend, hebben wij hier boven al aangeduid. Zo blijft dus de traditie der kerkvaders in ideële zin vrij aannemelijk en is in ieder geval een juister visie op de gang van zaken dan die van beroemde dogmatici, die de dingen anders zagen.

[1]) H. Ch. Puech, Le Manichéisme, Parijs 1949, p. 80.

[2]) Id., Les nouveaux écrits gnostiques, Coptic Studies Crum, Boston 1950, p. 124.

[3]) Gershom Sholem, Ueber eine Formel in den Koptisch-gnostischen Schriften und ihren jüdischen Ursprung. Zeitschr. Neut. Wiss., 1931, p. 170.

DE FUNCTIE VAN HET DIENSTBOEK[1])

DOOR

C. B. BURGER

Utrecht

Het besluit van de Generale Synode der Hervormde Kerk, ten gebruike van de eredienst een dienstboek te doen samenstellen, ten einde de liturgische willekeur in de kerk tegen te gaan en een verantwoorde vorm van eredienst te verkrijgen, moet zonder meer worden toegejuicht.

Dit besluit kan beschouwd worden als het voorlopig eindpunt van een 60 jaren lange in onze kerk gevoerde strijd tegen de miskenning van de liturgie. Volgens het leerzame overzicht van de historie der liturgische beweging, dat Dr E. van der Schoot in zijn uitnemende dissertatie ,,Hervormde Eredienst, de liturgische ontwikkeling van de Ned. Herv. Kerk'' geeft, gaf Prof. J. H. Gunning in 1890 de stoot tot een nieuw bewust doordenken van het vraagstuk der liturgie met zijn studie ,,Onze eeredienst. Opmerkingen over het liturgisch element in de Gereformeerde cultus'', juist 60 jaar voor het verschijnen van het ontwerp-Dienstboek. Het is een lange reeks eminente figuren, die Dr van der Schoot de revue laat passeren: Gerritsen, de hofprediker, Creutzberg, de man van de Duinoordkerk, Prof. Wensinck van Leiden, Prof. van der Leeuw van Groningen en de rest van de wereld en nog heel wat anderen. Meest figuren uit de ethische richting, de uitnemendste van alle kerkelijke richtingen, de eerste, die zichzelf terwille van de Kerk heeft opgeheven, maar die dit waarschijnlijk ook het beste *kon* doen.

Men heeft nu wel ingezien, dat de liturgische beweging niet het monopolie is van een bepaalde groep, maar vooral de laatste jaren haar voorstanders en medewerkers vindt onder alle richtingen in de Kerk, behalve misschien de uitersten van links en rechts, die beide uit het spiritualisme putten en als de buitenste kleuren van de regenboog dichter bij elkaar staan dan het wel lijkt. Ook binnen de liturgische beweging is er nuancering te over. Wat het geschrift ,,Hervorming en Katholiciteit'' wil, willen toch de meesten, die liturgisch voelen, niet. Maar allen willen de Kerk en de nog veelszins slapende gemeente wekken tot vernieuwing van de eredienst.

---

[1]) Lezing, gehouden op de Herv. Predikantenvergadering te Utrecht, 3 April 1951, hier en daar uitgebreid met wat door tijdgebrek werd weggelaten.

Of deze vernieuwing de kracht ener kerkhervorming zal hebben, schijnt mij vooralsnog onwaarschijnlijk. Noordmans vreest in dat geval een hervorming, die het karakter van een Grieks-orthodoxe contrareformatie zal hebben en daar past hij voor. [1]) Hoe het zij, van vernieuwing is toch wel sprake, het besluit van de Generale Synode om een Dienstboek te doen samenstellen is er een nadrukkelijk symptoom van. En dat juich ik gaarne toe. Niet iedereen zal het hiermee eens zijn.

Ik noemde Dr Noordmans reeds. Hij heeft al 12 jaar geleden waarschuwend de vinger opgestoken in zijn boek „Liturgie", nog steeds een spiegel, waar ieder, die voor liturgie voelt, een poosje in moet kijken. Ik weet niet, of Dr Noordmans sinds van mening veranderd is, maar dat kan mij niet schelen, zolang hij dit boekje niet heeft herroepen. Hij komt op voor het integrale karakter van de Reformatie en is bang, dat de liturgische beweging tot een magisch ritualisme komt, dat niet alleen niet bijbels is, maar heidense mysteriënreligie. En als zodanig is liturgie gevaarlijker dan de mis, deze vergoddelijkt slechts brood en wijn, de liturgie de hele eredienst. Wij kunnen God niet in de liturgie gevangen nemen. Gods tegenwoordigheid, die altijd een bijzondere genade blijft, is geen praesentia realis, ofschoon wel reëel, nl. door zijn Woord. „God en de ziel kunnen op aarde niet dichter bij elkaar komen dan in Woord en geloof". [2]) Er is ook niet één liturgie en ieder gesloten systeem is onprotestants. De Protestantse eredienst heeft nooit een eredienst gehad, waarbij de dingen een logisch verband vormden. Er blijft ruimte tussen de delen en wij moeten Woord en Sacramenten als pijlers in de eredienst onverbonden laten staan. Zo is er ook openheid naar de wereld.

Ondanks deze gedachten is Dr Noordmans toch wel geneigd, de verwaarlozing van liturgisch goed na de Reformatie met Dr A. Kuyper te betreuren. En zo zal het dus van de wijze, waarop de Hervormde Kerk liturgisch vaart, afhangen, of Dr Noordmans mee wil varen. Zo staat het ook met de bezwaren van Dr Lekkerkerker, die in „De reformatie in de crisis" ook het behoud van het reformatorisch erfgoed voor ogen heeft. Zonder de sacramenten ondergeschikt te willen maken aan de verkondiging, gaat het in de Bijbel zowel als bij de Reformatie om de *sprekende* God. Voor een wekelijkse Avondmaalsviering kan hij niet voelen, al is hem het Avond-

---

[1]) O. Noordmans, *Liturgie*, blz. 151.
[2]) O. Noordmans, *Liturgie*, blz. 156.

maal meer dan een symbolische maaltijd nl. „de werkelijke gemeenschap met de levende Heer, die zich niet in het Woord laat vangen". Typisch: God blijft volgens Noordmans niet gevangen in de liturgie, Christus niet in het Woord – Lekkerkerker bedoelt natuurlijk woordverkondiging of prediking – beide zullen het er wel over eens zijn, dat ook de ander gelijk heeft. En de meeste echte vertegenwoordigers van de liturgische beweging zullen waarschijnlijk „Amen" zeggen. En zowel Noordmans als Lekkerkerker zullen het met Van der Schoot eens zijn, wanneer deze de opmerking van de laatste, dat wij telkens teruggeworpen worden op de armoede van het Woord, beantwoord met de opmerking: „Tenslotte is er ook een schuldige armoede in het leven van de gemeente mogelijk, nl. waar wij de gaven en rijkdommen, die God ons wil schenken, slechts zo af en toe... wensen te accepteren". [1])

Een ander complex bezwaren, ten dele met het bovenstaande samenhangend, concentreert zich op de toenadering tot Rome. Terwijl Noordmans Byzantium zegt, zeggen anderen Rome. Voert de liturgische beweging ons niet in de richting ener romanisering? Behoudens sommige uitingen in de brochure „Hervorming en Katholiciteit" meen ik, dat de liturgische beweging zich van de gevaren die hier liggen welbewust is. Deze liggen dieper dan de goegemeente merkt. De massa schrikt terug voor het rood op snee onzer Hervormde Gezangenbundel. Zij vindt een kruis in de kerk, van hout of op fluweel, eigenlijk een paapse stoutigheid. Aan gebrandschilderde ramen begint zij te wennen. Het verwondert mij, dat zij ook gewend is geraakt aan „de heilige apostel Paulus" van ons oude Avondmaalsformulier, hoewel ik toch bang zou zijn dat, wanneer in de nieuwe liturgieën een stuk of wat heiligen met name genoemd werden, daar alleen het Dienstboek op zou stranden. De echte vragen liggen echter op ander plan. Dr van der Schoot geeft er zich ook rekenschap van, wanneer hij met Luther enerzijds de transsubstantiatie en de Roomse offertheorie afwijst, anderzijds de louter symbolische opvatting van 't Hoen en Zwingli, de Socinianen en Spiritualisten. Maar de praesentia realis van Christus in het Avondmaal wil hij met Luther behouden. Zo ook A. Faber in zijn pasverschenen studie over „Woord en Sacrament", een stem uit de vrijzinnige hoek. Hij breekt zelfs een lans voor de consubstantiatie als poging om deze praesentia realis te definiëren. Dr Noordmans acht trans-

---

[1]) E. v. d. Schoot, *Hervormde Eredienst*, blz. 185.

substantiatie of consubstantiatie religieus gezien lood om oud ijzer, ziet tussen beide geen wezenlijk verschil. Hij wil Gods tegenwoordigheid in het sacrament niet realis, wel reëel zien. Hij vreest, dat de liturgen de incarnatie willen verlengen in de eredienst. Van der Leeuw ontkent dit. Ook Faber. Hij zegt: „De eredienst heeft minstens evenveel te maken met de verzoening als met de incarnatie" [1]) en „Wij verwerpen ten enenmale iedere opvatting, die het sacrament werkzaam acht buiten het geloof om". [2]) En wat het offer betreft, er is geen sprake van dat het offer van Christus op het altaar herhaald wordt. Het Avondmaal blijft de viering van en de gedachtenis aan het offer van Christus, eenmaal geschied. Maar wel mogen we zeggen: „Wij treden in het offer des Heren". En ook wij hebben ons offer te brengen en naar Paulus' woord „in ons vlees aan te vullen wat ontbreekt aan de verdrukkingen van Christus ten behoeve van zijn lichaam, dat is de gemeente" (Col. 1:24). En Calvijn zegt, dat wij in het leven Gods hostie hebben te zijn. Dit alles is niet Rooms, maar reformatorisch. En wanneer men het nu erover eens kan worden, wat de praesentia realis, Christus' tegenwoordigheid in het Sacrament en het Woord betekent, dan meen ik, dat de Reformatie geen gevaar loopt.

Een derde bezwaar komt uit andere hoek. Er zijn mensen, die zich daarom voor de vragen van het Dienstboek niet kunnen interesseren, omdat zij vinden, dat in een verwarde tijd als de onze geen aandacht en tijd mag worden geschonken aan iets dat niet centraal is. De Kerk heeft een zo grote achterstand in te halen t.a.v. de sociale en politieke vragen, dat de liturgie maar even moet wachten. Eeuwen lang heeft men zich er niet aan gelegen laten liggen en nu opeens wil men de achterstand in enkele maanden of jaren inhalen. Zij herinneren eraan, dat tijdens de Russische revolutie van 1917 Russische prelaten drie dagen in Moskou twistten over de kleur van het een of ander priestergewaad, wat toch wel een ontstellend bewijs was van het feit, dat deze Kerk de tekenen der tijden niet verstond. Ik meen, dat het onjuist is een parallel te trekken tussen wat daar gebeurde en wat in de Generale Synode ten aanzien van het Dienstboek geschiedde. Het is merkwaardig, dat er geen tijd geweest is, waarin de Hervormde Synode zich meer met sociale en politieke vragen heeft ingelaten en sterker de apostolische roeping

---

[1]) A. Faber, *Woord en Sacrament*, blz. 39.
[2]) A. Faber, *Woord en Sacrament*, blz. 104.

der Kerk op alle levensterreinen bewust heeft gemaakt dan thans. En juist in deze tijd vindt zij ook tijd voor de liturgie, niet om zich in formalisme te begraven, maar juist om ook in de eredienst naar nieuwe wegen te zoeken. Een Kerk, die weer levend gaat worden, moet zichzelf op alle gebieden gaan herzien, allicht ook op dat gebied, dat veel belangrijker is dan een vorige generatie meende. Faber laat zien, hoe de Engelse hoogkerkelijke beweging in haar zogenaamd „ritualisme" prachtig werk doet in de achterbuurten van Londen, sociaal en geestelijk. En daartegenover stelt hij de verstening van de sublime liturgische gemeenschap van de berg Athos, die sterft omdat zij niet open is naar de wereld. Van der Schoot citeert Althaus, als hij zegt: „Niemand mag vergeten, wat de kerkdienst in de geschiedenis der Kerk altijd weer voor haar levende en overwinnende kracht heeft betekend; hoe vaak was dit indringen in God een uitbreken in kracht." [1])

Het zou mooi zijn, wanneer men accoord kan gaan met artikel V van de Proeve van omschrijving van de Hervormde Kerkdienst, waarover Prof. van der Leeuw, Prof. Miskotte en Dr Lekkerkerker het eens zijn geworden: „Het behaagt God de bediening van het Woord en de uitdeling der sacramenten ambtelijk in geordende dienst te doen vervullen, zo, dat Hijzelf zijn belofte verbindt aan hetgeen naar de opdracht en inzetting van Christus in de gemeente wordt verricht, opdat het waarachtige geloof gewekt, gelouterd en verdiept, de rechte gehoorzaamheid tot openbaring gebracht worde, gezuiverd en uitgedragen in heel de breedte van het menselijk bestaan. De ambtelijke dienst zal voor heerszucht en eigenmachtigheid temeer gevrijwaard zijn, naarmate zijn dragers ervan doordrongen zijn, dat alleen Gods genadiglijk handelen en zegenrijke tegenwoordigheid het oorspronkelijke en wezenlijke gebeuren is en blijft in de heilige kerkdienst". [2])

Mij dunkt, dat voor een geordende, heilige eredienst een Dienstboek onmisbaar mag heten, men vraagt zich af, hoe men het zolang zonder heeft kunnen stellen.

2. Het ontwerp Dienstboek, dat inmiddels aan de Kerk is aangeboden, zal ons nu verder bezig houden. In hoeverre komt dit ontwerp met de bedoeling van de Generale Synode overeen. De in-

---

[1]) E. v. d. Schoot, *Hervormde Eredienst*, blz. 2
[2]) Deze proeve is o.m. te vinden bij v. d. Schoot, blz. 222.

leiding bevat *drie gezichtspunten*, die de samenstelling hebben bepaald; over elk daarvan een enkel woord. Eerste gezichtspunt:

a. „In haar liturgie komt tot uitdrukking, dat de Nederlandse Hervormde Kerk zich openbaring weet van de Algemene Christelijke Kerk (Art. 1 van de kerkorde). De generale synode heeft gestreefd naar vormen, die op een historisch verantwoorde en met Schrift en belijdenis overeenstemmende wijze de mogelijkheid tot gemeenschap met andere Kerken ook op het gebied van de eredienst openen.'' Wij kunnen dit het *oecumenisch* gezichtspunt noemen en wij mogen verwachten, dat de liturgische beweging, die steeds zo warm de betrekkingen tot de oecumene heeft voorgestaan, hier aan haar trekken komt. Volgens Dr van der Schoot is dit in het bijzonder het geval met de derde avondmaalsliturgie (blz. 30 van het ontwerp) en de bijlagen, die daarop volgen: dankgebeden voor verschillende feesttijden van het jaar, gedachtenisteksten en gebeden voorafgaande aan de epiclese, voorbereidingsgebeden en gebeden na de communie, afkomstig uit de oude Kerk, de Kerken der Reformatie en deze tijd. Ook in de Aanwijzingen en Varianten (blz. 54–78) vinden wij behalve uit de 16de eeuwse Nederlandse liturgie ook materiaal uit de oude Kerk en de Kerken der Reformatie van Frankrijk, Genéve, Palts, Schotland, Engeland, Zweden, enz.; voorts nogal wat uit de kring „Eredienst'', hetgeen bewijst, dat men op het oecumeens contact de hoogste prijs stelt. In laatstgenoemde verzameling komt ook een gebed voor alle nood der Christenheid voor, naar „Le Projet de Liturgie de l'Eglise Réformé de France, 1947'', waarin ook het stille gebed een plaats heeft gekregen, wat mij zeer belangrijk toeschijnt. Het spijt mij alleen, dat Dr Noordmans voor het „sacrament der stilte'' niet voelt en dat anderen van zulk een „stille pantomime'' niets moeten hebben. Maar dat is verschil van smaak en misschien van meer dan dat.

Het prachtige gebed uit de Didachè: „Gelijk dit brood, dat wij gaan breken, gemaakt uit graankorrels eertijds verstrooid op de velden, en gelijk deze wijn, geperst uit trossen, eertijds verspreid over de bergen, werden vergaard en nu op uw tafel bijeen zijn, laat alzo, o Heer, uw ganse Kerk weldra van de einden der aarde vergaderd worden in uw Koninkrijk. Kom Heer Jezus!'' komt alleen in de liturgie van de viering van het Avondmaal voor een zieke voor en is dan nog facultatief. Waarom alleen daar? Het stil gebed heeft hierin terecht ook een ruime plaats gekregen.

Wanneer ik de beide verzamelingen, maar vooral de laatste (Aan-

wijzingen en Varianten, blz. 54 – 78) bekijk, dan moet mij nog één opmerking van het hart. Waarom zijn in mijn oog de opgenomen stukken uit de Nederlandse liturgie van de 16de eeuw, speciaal de schuldbelijdenissen, zoveel minder mooi, zoveel smakelozer, ook langer meestal dan de andere? Ik kan mij niet voorstellen, dat een gemeente elke Zondag de eindeloze zelfaanklachten kan slikken, die wij op blz. 59 en 62 tegenkomen, welke bestemd zijn voor de eerste en tweede Zondagsliturgie en voor de leerdienstliturgie. Zijn wij zoveel anders dan onze vaderen, die hier blijkbaar iets van verwachten, terwijl wij er juist niets van verwachten, alleen maar zedelijke afstomping? Of is hier ook een andere oorzaak voor? Nl. dat deze gebeden voor ons liggen in de taal van de 16de eeuw, hetzij zij toen vertaald of zelfstandig nieuw gecomponeerd zijn, terwijl de andere gebeden uit de oecumene nu pas in modern Nederlands tot ons gekomen zijn. Ik weet, dat dit slechts nuanceverschillen zijn, maar geloof toch, dat die vaak de indruk bepalen van een woord, een zinswending. Wanneer gezegd wordt: ,,Hemelse Vader, eeuwige en barmhartige God, wij erkennen en belijden voor uw goddelijke Majesteit, dat wij arme, ellendige zondaren zijn, ontvangen en geboren in alle boosheid en verdorvenheid, geneigd tot alle kwaad en onnut tot enig goed, en dat wij met ons zondig leven zonder ophouden uw heilige geboden overtreden, waardoor wij uwen toorn tegen ons verwekken, en naar uw rechtvaardig oordeel op ons laden de eeuwige verdoemenis'', dan is dit in staat, elk werkelijk schuldgevoel te doden. Laat men niet zeggen, dat dit een bewijs is, hoe zwak de moderne mens zijn zonde beseft; het bewijst, dat hij dit zo diep beseft, dat hij slechts een enkel woord nodig heeft, om de ganse scala van gewaarwordingen op te roepen, die het bewustzijn van zonde en genade kenmerkt. Psychologisch acht ik het gebruik van een dergelijke schuldbelijdenis zonder meer funest. En wanneer men mij niet gelooft, laat men het aan een psychiater vragen. Gelukkig, dat het Ontwerp-Dienstboek het niet bij deze drie voorbeelden laat en goede voorbeelden aan de Bijbel en aan andere kerken ontleend heeft (blz. 55 e.v.). De kring ,,Eredienst'' heeft er ook aantal verzameld, waarvan er een uit de twintigste eeuw. Men kan het verschil duidelijk voelen: de moderne mens wil psychologisch benaderd zijn. Of een belijdenis de mens van deze tijd aanspreekt, ik geef toe, dat dit ook van richting, milieu en ontwikkeling afhangt. Al met al geloof ik echter, dat de oecumenische rijkdommen nog niet voldoende ontgonnen zijn; daar ware meer uit te halen.

b. Het tweede gezichtspunt, dat de samenstelling van het Dienstboek bepaald heeft, luidt: „Art. X van de Kerkorde spreekt uit, dat de gebeden en formulieren, die tot de inhoud van het Dienstboek behoren, uitdrukking zijn van het belijden van de Kerk. Vandaar dat zowel de opbouw van de diensten als hun inhoud tot in de kleinste onderdelen nauwkeurig aan de Heilige Schrift en de belijdenis der vaderen werden getoetst.” Ik heb geen reden, er aan te twijfelen, of dit werk zal zeker nauwkeurig en gewetensvol zijn geschied. Maar heeft men ook „*de verantwoordelijkheid voor het heden*”, waar art. X van spreekt, voldoende beseft? Natuurlijk is het ook een daad van verantwoordelijkheid voor het heden, als men minitieus jacht maakt op ketterijen, maar ik meen toch, dat art. X meer dan dat bedoelde, nl. zo grote openheid naar de mens van nu, dat deze zich opent naar de Kerk. Maar laat ik om te beginnen met vreugde constateren, dat de wet des Heren niet traditioneel beperkt wordt tot de tien geboden en de hoofdsom der wet, maar ook gevonden kan worden in andere gedeelten van Oud- en Nieuw Testament, al mis ik hierbij de Bergrede, Rom. 12 e.a. (blz. 55).

Een ander punt is de eschatologie. Van der Schoot merkt op [1]), dat de Avondmaalsviering volgens het oude formulier de volgende aspecten vertoont: de gedachtenis aan Christus' offer, de zelfopoffering der gemeente, de gemeenschap der heiligen, het offer van lof en dank, maar dat het niet weet van het Avondmaal als eschatologische maaltijd. Het spreekt eigenlijk vanzelf, dat dit gezichtspunt vrijwel nergens in de oude formulieren voorkomt, daar het ook in de belijdenisgeschriften nauwelijks te vinden is. De persoonlijke zaligheid staat in het middelpunt. Het is daarom, dat „Fundamenten en Perspectieven”, meer evangelisch, het Koningschap van God centraal heeft gesteld. Is dit inzicht nu afdoende in onze liturgieën verwerkt? Laat ons nagaan, wat er dienaangaande te vinden is.

In Avondmaalsliturgie V lezen wij in de Inzetting: „Evenzeer mogen wij in het Avondmaal met groot verlangen uitzien naar de toekomst van Jezus Christus. In de nacht vóór zijn sterven heeft Hij gezegd, dat Hij het Paasmaal met de zijnen niet meer zou eten, totdat het vervuld zou zijn in het Koninkrijk Gods. Al is in de opstanding en verheerlijking van Jezus Christus en de uitstorting van de Heilige Geest het beloofde Rijk gekomen, waarin de verhoogde Heer nu reeds met zijn Kerk avondmaal houdt, wij wachten nog op

[1]) E. v. d. Schoot, *Hervormde Eredienst*, blz. 103.

de komende voleinding, wanneer Hij wederkomt en het Koninkrijk zal geven aan God den Vader, opdat God zij alles in allen. Zo vieren wij de bruiloft van het Lam hier op aarde als onderpand van de voleindigde vreugde. Zalig zij die geroepen zijn tot het avondmaal van de bruiloft des Lams". Dit is zonder twijfel een brok vergeten evangelie, dat hier weer tot zijn recht komt! In de andere formulieren blijft het echter bij een enkele regel, die handelt over Christus' wederkomst, zoals in het Apostolicum. De gemeente hoort het en beschouwt het als een post pro memorie. Is het verantwoord, haar in de liturgie daar toch eigenlijk in te stijven?

De Proeve van omschrijving van de Hervormde Kerkdienst accentueert dit door de woorden in art. X: „Het zou voor dit geslacht een zegen zijn, wanneer het gebruik van het heilig sacrament des Avondmaals weer haar rechtmatige plaats in de samenkomst der gemeente zoude innemen en deze viering daardoor zou komen te staan in het volle licht der belofte. Zo zouden wij recht doen aan het nieuwtestamentisch feestmaal, dat de dag des Heren heiligt en zegent met de onuitsprekelijke vreugde der zekerheid, die opwast uit de grond van het nieuwe verbond in Christus' bloed. Het zou de meest aangelegen zorg moeten zijn van het gezamenlijk pastoraat van leraren en oudsten om de ingezonken harten en bezwaarde gewetens te nodigen tot de bruiloft van het Lam, welke op aarde gevierd wordt als onderpand der voleindigde vreugde." Het zal echter nog wel jaren duren, voordat dit vergeten hoofdstuk zijn centrale plaats in belijdenis en liturgie en leven heeft herkregen. Zolang echter in de formuliergebeden zo vaak gebeden wordt, dat wij „een gerust en stil leven mogen leiden in alle godzaligheid en eerbaarheid" (1 Tim. 2:2) vrees ik, dat we uit de burgerlijke sfeer niet uit komen en we voor het eschatologische alleen maar kunnen voelen op de wijze van het: „Hij ruste in vrede."

c. Het derde gezichtspunt luidt: „Om alle liturgische willekeur te vermijden, heeft de generale synode zoveel mogelijk aangesloten bij de liturgie zoals zij historisch gegroeid is, in het bijzonder in de reformatietijd. Dit geldt zowel voor de uiterlijke volgorde als voor de formulieren en gebeden, opgenomen in de orden van dienst: steeds is getracht een bepaald type van dienst zo duidelijk mogelijk tot zijn recht te laten komen. Waar bepaalde, historisch of dogmatisch minder verdedigbare gebruiken in onze kerkdienst ingeburgerd zijn, is zoveel mogelijk aanpassing betracht. Hierbij is steeds ook aan een goede vorm aandacht gewijd. Bij alle onderdelen geeft de in de

rechter marge opgenomen bladzijde-verwijzing naar de varianten voor elke rubriek de mogelijkheid van een keuze, die overigens de bouw van orde of formulier onaangetast laat. Naast de formulier-gebeden behoudt het vrije gebed uiteraard steeds zijn plaats."

Ik meen, dat inderdaad dit gezichtspunt of deze gezichtspunten (want er zijn er meer) zwaar heeft of hebben gewogen. Het gevaar, dat hierin gelegen is, schijnt mij dit te zijn: wanneer de liturgie eeuwen verwaarloosd is, heeft haar ontwikkeling ook eeuwen lang stil gestaan. Dan beduidt een restauratie van de reformatorische liturgie zonder mankeren de invoering van een verouderde liturgie, één, die niet meegegroeid is met de Kerk. Dan kijkt men daar tegen aan zoals een modern gezin plotseling het meubilair van een pas overleden grootmoeder thuis gestuurd krijgt, het uit piëteit niet naar een venduhuis wil brengen, maar het toch niet tussen de eigen meubels weet te plaatsen. En de vrouw zegt tot de man: „Ik dacht nog wel, dat er zulke mooie stukken bij waren." En de man antwoordt: „Dat was ook zo, toen ze bij oma stonden, daar pasten ze, maar hier niet." Nu ben ik zo bang, dat veel van dat oude, dat we in ons Dienstboek vinden, niet meer functionneren zal en dat we er eigenlijk een beetje verlegen mee zijn en er op allerlei manieren trachten aan te ontkomen. Want daar gaat het toch om, of het Dienstboek functionneert.

Intussen, zo somber ben ik nu ook niet, veel uit het Dienstboek zal wel functionneren. Het bevat een zo grote rijkdom liturgische stof, dat velen er wel uit zullen kunnen putten. Ik hoop, dat het mettertijd geschift kan worden. Iemand heeft het ontwerp-Dienstboek minder vriendelijk „een museum" genoemd. Ik hoop, dat mettertijd een communis opinio ontstaat over hetgeen uit Oma's nalatenschap in het museum kan – neen, niet op een auctie – en hetgeen levend functioneren kan in onze twintigste eeuwse Kerk. Er zijn varianten genoeg die men ook gebruiken mag, al blijft de bouw der liturgieën onaangetast. Maar zullen de bezwaren niet minder wegen naarmate er meer kamers in dit liturgische huis zijn? En die zijn er: 4 voor de Zondagmorgen, 1 voor de Catechismusdienst, 1 voor de Openbare Belijdenis des geloofs – dit is wat weinig, ik kom er op terug – 5 voor het H. Avondmaal benevens 1 voor de ziekenkamer, 5 (of 6 wanneer men de doopliturgie van de Protestantse Kerk in Indonesië erbij rekent) voor de H. Doop benevens 1 voor de Doop aan volwassenen bediend, 1 voor de Bevestiging in een Bediening, 4 (of 5 wanneer men het formulier van de Prot. Kerk van Indonesië erbij rekent)

voor de Bevestiging en Inzegening van het Huwelijk, 3 voor de Bevestiging van een Dienaar des Woords, 3 voor de Bevestiging van Ouderlingen en Diakenen. Uit een groot aantal kamers kan en mag dus gekozen worden, sommigen kunnen een kamer op het zuiden krijgen, anderen zijn bang voor de zonnestralen op hun donkere stoffering, die mocht eens verschieten, zij kiezen een kamer op het noorden; weer anderen dwepen met de ochtendzon, er zijn er ook, die de avondzon liefhebben. Mij dunkt, er is voor iedere gemeente wel een passend vertrek te vinden, al is het niet de bedoeling, dat men er zich in opsluit. We willen geen hotelkerk, maar een gezinskerk. Men moet eens bij de ander op visite of eens iets van hem lenen en omgekeerd. Vaak zal blijken, dat een meubelstuk uit een andere stijlperiode toch beter bij ons interieur past dan wij dachten. Vaak zal het ten gevolge hebben, dat wij eigen armoede van stijl en inrichting duidelijker gaan beseffen.

3. *Toch is het wijs gezien, de Kerk ruim de tijd te laten, het ontwerp aan het gebruik te toetsen en niet terstond bindend voor te schrijven.* Ook Van der Schoot, wiens verlangen uitgaat naar één liturgie voor de gehele Hervormde Kerk [1]), is van mening, dat dit nu niet gewenst mag heten. De Herv. Kerk staat nog zo in het begin van haar liturgische bewustwording, dat het onverantwoord zou zijn, iets legalistisch op te leggen. [2]) Bovendien is reeds van vele kanten critiek op het ontwerp gerezen, waar men ernstig rekening mee moet houden, wil men tenminste, dat de *gehele* Kerk voor het gebruik van een dienstboek gewonnen wordt. Zelfs de niet-wezenlijke, louter uit traagheid en behoudzucht voortkomende critiek moet ernstig worden genomen. De liefde voor het oude verbeeldt zich altijd te goeder trouw, voor wezenlijke beginselen op te komen. Ook waar zij dit kennelijk niet doet, geldt toch, dat zij zelf een wezenlijk beginsel is, zoals revolutie ook een wezenlijk beginsel is. God werkt met beide. Ook in de liturgische beweging is een zeker conservatisme aan het woord, in haar romantiek en haar bewondering voor het oude. Dit kan echter best tegelijkertijd revolutionnair zijn. Luther keerde terug tot de Heilige Schrift na 15 eeuwen. Wat een conservatisme! Maar tegelijk: wat een revolutie! Er is echter ook een zondig conservatisme, zoals er ook een zondig radicalisme bestaat. De gemeente

---

[1]) E. v. d. Schoot, *Hervormde Eredienst*, blz. 259.
[2]) E. v. d. Schoot, *Hervormde Eredienst*, blz. 228.

wil rust, zij wil naar de oude uitdrukking „een gerust en stil leven" gewaarborgd zien, zowel in de maatschappij, als in de Kerk, als in de eredienst. Geen nieuwlichterij. Vastigheid, daar is tevens waarborg voor eeuwige vastigheid, meent men. Daarom is men tegen de nieuwe gezangenbundel, tegen de nieuwe kerkorde, tegen de nieuwe belijdenis, tegen de nieuwe liturgie. Dit conservatisme is eigenlijk geen goed woord waard, maar toch heeft een wijs beleid er rekening mee te houden, omdat wij ons in deze tijd geen nieuwe richtingstrijd kunnen permitteren. Hoe minder men er tegen strijdt, des te eer is het overwonnen door het betere.

Overigens is het conservatisme bij verschillende groepen in de Kerk zeer uiteenlopend, alle richtingen hebben hun typische vorm van behoudzucht.

4. Daar is ook *een principiële critiek*, die niet vanzelf uitsterft, maar die gehoord wil worden. Zij betreft vorm en inhoud van de in het Dienstboek voorgestelde eredienst. Dat is niet te scheiden. „De Eredienst is niet een uiterlijkheid, niet een kleed, niet een vorm, maar een wezenlijk ontmoeten van God en mens, van Christus en zijn gemeente" zegt Van der Leeuw. [1])

a. Volgens velen wordt door het Dienstboek, zo niet aanstonds, dan toch op de duur de vrijheid tezeer aan banden gelegd. Bij links en rechts bestaat een liberale traditie, kerkelijk verdiept door spiritualisme, puritanisme, piëtisme, humanisme, die voor alles bevreesd is, dat men „de Geest, die in alle waarheid leidt" (en men kan dit verschillend opvatten), „die waait waarheen Hij wil", nu de weg en de waarheid gaat voorschrijven, niet vanuit het Woord Gods, maar door menselijk bedenken. Deze mensen deden uiteraard aan de liturgische beweging niet mee, maar zij hadden er geen last van, dat hier of daar een dominee van die vervelende liturgische diensten organiseerde. Er was dan nog wel een ander te vinden, die dit niet deed. Maar nu heel de Kerk liturgisch gaat worden, nu wordt het anders. Vaak vermengen zich bij de argumentatie uiteenlopende motieven, sommigen van hen zullen zich op de Woordtheologie van Dr Noordmans beroepen zonder zich bewust te zijn, dat zij meer verwant zijn aan de radicale liturgen dan aan hem. Maar het spiritualisme kan vele gedaanten aannemen, omdat het in de mensengeest zoekt naar dat wat meer is dan de mens. Dat kan de Heilige Geest zijn, maar

---

[1]) v. d. Leeuw, *Handboek*, blz. 12.

ook wel de rede en de syncretistische mystiek, waartegen de Zwitserse theologie front maakte. Dit neemt niet weg, dat hier geen sprake hoeft te zijn van eigengereidheid of heerszucht, bodemloos subjectivisme of zondig individualisme. Dit kan gewetenszaak zijn en het is nog steeds ,,niet geraden, iets tegen het geweten te doen". Dr Lekkerkerker, die uit andere motieven ook voor deze gedachte voelt, citeert in zijn artikel in ,,Kerk en Eredienst" getiteld ,,De binding aan het Dienstboek" met instemming het woord van Luther, voorkomend in de inleiding op het ontwerp-Dienstboek, waarbij deze pleit voor de Christelijke vrijheid in de eredienst: ,,Voor alles verzoek ik vriendelijk, zelfs om Gods wil, dat allen, die deze onze orde van dienst zien of willen navolgen, daarvan geen dwingende wet maken of iemands geweten daarmede verstrikken en vangen..." Dr Lekkerkerker juicht het toe, dat een al te grote willekeur in de toekomst vermeden zal worden, daar volgens de oude reglementen iedere dominee de liturgie naar eigen inzicht kon opzetten en volgens de nieuwe Kerkorde verplicht is, in overleg met de Kerkeraad der gemeente een der orden uit het Dienstboek te gebruiken (Art. XI). Hij stelt echter de vraag, of een reformatorische kerk ooit binding aan een dienstboek mag eisen en zo ja, in hoeverre, en voert een pleidooi ,,voor de gebondenheid, voor zover het in het Dienstboek gaat om de leer; voor de vrijheid, voor zover het gaat om de ceremoniën, om de opeenvolging van de verschillende onderdelen van de dienst" [1]). Het belijden der Kerk vindt hij terug in het Apostolicum en andere symbolische geschriften, die in de liturgie gebruikt mogen worden, maar ook in de formulieren, vooral van Doop en Avondmaal, ook in schuldbelijdenis en genadeverkondiging, votum, groet, zegen, bovenal in de klassieke doopformule en de inzettingswoorden van het Avondmaal. Hierin is natuurlijk gradatie. Maar Dr Lekkerkerker zou toch graag zien, dat ,,de Kerk enkele rubrieken verplicht gaat stellen, b.v. de woorden waarmee de Doop wordt bediend of waarmee de gaven van brood en wijn bij de communie worden uitgedeeld, ook de woorden waarmee de kerk het Christelijk geloof belijdt. Mogen we onder de verplichte rubrieken ook vatten de vragen bij de doopsbediening, bij de openbare belijdenis?... Valt onder de voorgeschreven rubrieken ook de uitnodiging tot de viering van het Avondmaal? Wij bedoelen hier de *Gereformeerde* vorm van het *Sursum Corda*: een scherpe afgrenzing tegen alle Roomse mis-

---

[1]) ,,Kerk en Eredienst" jaargang VI, nr 1, blz. 25.

duiding van de tegenwoordigheid van Christus in de viering van het Avondmaal..." [1]) Hier zit natuurlijk iets in, al mogen we niet vergeten, wat eens door B. J. H. Gerritsen gezegd is over de verhouding van belijdenis en liturgie: „Men wil, dat een Kerk belijden zal. Uitnemend. Het kan en het mag niet anders. Maar hoe belijdt een Kerk? Allereerst in en door haar liturgie." [2]) „Onze Gereformeerde Kerk heeft dogmatiek in overvloed en zeer weinig liturgie. Ook haar liturgie is veel te dogmatisch. Onze liturgie redeneert teveel. Onze formulieren zijn te scholastisch. Daarom heeft onze Kerk behoefte aan zuivere liturgie... Slechts in de juiste verhouding van dogmatiek en liturgie is het rechte standpunt gegeven." [3])

Wanneer Dr Lekkerkerker het zo bedoelt, sta ik gaarne aan zijn kant. Op één punt wil ik echter wijzen wanneer in het bovenvermelde citaat van Luther gesproken wordt over de vrijheid van geweten, die er bij het gebruik der liturgie moet bestaan en die dus door de Generale Synode eveneens voor haar rekening wordt genomen, wiens geweten wordt dan bedoeld? Het geweten van de liturg of van de Kerkeraad? Nu in de nieuwe Kerkorde de dominocratie vervangen wordt door de presbyterocratie, komt de vraag boven, in hoeverre nog met het geweten van de predikant wordt gerekend. Het gaat erom, hoe grote draagkracht de woorden „in overleg met de Kerkeraad" (art. XI van de Kerkorde en art. 188 van de Overgangsbepalingen) bezitten. Het schijnt mij toe, dat dit niet hetzelfde is als „voor zover de Kerkeraad de toestemming verleent" uit Art. 187 van de Overgangsbepalingen, waar het gaat over de vraag, of men nu reeds, voordat over het Dienstboek een definitief besluit is gevallen, de verschillende onderdelen van het ontwerp mag gaan gebruiken. Daarom vraag ik nog eens, *welk geweten bedoeld wordt*, als de Synode met instemming Luther citeert over de Christelijke vrijheid inzake de liturgie. Ik denk, dat Luther het indidivuele geweten heeft bedoeld, omdat in zijn Kerk de predikant toch altijd groter autoriteit is dan de Kerkeraad. Dit zal dus nog moeten worden uitgemaakt en de vraag beantwoord, in hoeverre de predikant ook onder de tucht gesteld kan worden, wanneer hij in liturgicis de vrijheid aan zich houdt. In art. 14 van Ordinantie 11 over het Opzicht wordt gesproken van „wering uit verkondiging en kerkelijk onderricht van datgene wat de fundamenten der Kerk aantast." Hier is

---

[1]) „Kerk en Eredienst" jaargang VI, nr 1, blz. 31.
[2]) v. d. Schoot, blz. 132.
[3]) E. v. d. Schoot, blz. 134.

kennelijk niet aan de liturgische moeilijkheden gedacht, die ik hier opwierp, al zou het niet moeilijk vallen de weigerachtigheid van zulk een predikant ergens onder te brengen. Intussen hangt hier veel van de vraag af, hoe het „in overleg met den Kerkeraad" moet worden opgevat. Overigens doen wij goed, eerst maar eens aan het werk te gaan, dan kunnen we na 10 jaar verder zien. Ik ben er niet bevreesd voor.

Nog moet ik *paedagogische overwegingen* noemen, waarom predikanten bezwaar zouden kunnen hebben tegen het gebruik van het Dienstboek. Verscheidene predikanten werken ook in ons land „in partibus infidelium" en dat zal nog wel erger worden. Dr Noordmans zegt terecht, dat Paulus er geen liturgie op na hield, toen hij het Evangelie tot de heidenen bracht. Het is de vraag, of in een streek, waar de gemeente nog slechts uit weinige getrouwen bestaat, zo'n gemeente het recht heeft, door een sterk gesloten liturgie zich uit zelfbehoud of uit egoïsme tot een voor de wereld afgesloten ruimte te maken. Ook evangelisatiediensten, in wat vorm en voor wat publiek ook, zullen volkomen vrij moeten blijven, zich in te rechten naar de eisen van hun opdracht.

Trouwens, ook waar de Kerk nog heel het volk omvat, zal men op moeten passen, open naar de wereld te blijven. Faber zegt [1]) en ik heb dit ook eens door Dr Oberman horen zeggen: „Geen enkele kerk is verplicht haar karakter van religieuze gemeenschap te laten bepalen door een onkerkelijke buitenwereld, die pas gaat beginnen, zich aarzelend met de religieuze vraagstukken bezig te houden." Ik geef Faber geen ongelijk en toch zou ik liever de vraag anders stellen, nl. of wij niet verplicht zijn het karakter onzer religieuze gemeenschap te laten bepalen door onze roeping, de wereld voor het Evangelie te winnen, de Heilige Geest, die daartoe wijsheid geeft, en de liefde van Christus die het verlorene zoekt tot Hij het vindt. Of er niet toch een aparte „dienst der gelovigen" moet komen, waar het Avondmaal bediend wordt, en zij die de ante-communie hebben bijgewoond, kunnen weggaan, zoals hij [2]) bepleit, durf ik nog niet te zeggen. Ik meen, dat hier grote gevaren aan verbonden zijn; het gevaar van onwaarachtigheid en Farizeïsme ligt voor de hand.

Ik geloof niet, dat liturgie het persoonlijk geloofsleven doodt, integendeel, zij kan het versterken. Noch, dat het in strijd is met het profetisme, integendeel dit veronderstelt de priesterlijke leitourgia.

---

[1]) A. Faber, *Woord en Sacrament*, blz. 8.
[2]) A. Faber, *Woord en Sacrament*, blz. 157.

Maar omdat Christus ons heeft vrijgemaakt, om de wereld te roepen tot de vrijheid der kinderen Gods, daarom zullen in de kerkdienst vrijheid en verscheidenheid nodig blijven. Er zijn echter voorwaarden en deze formuleert de Proeve van omschrijving van de Herv. Eredienst aldus: „In de orde van de dienst worden de rechtmatige vrijheid en verscheidenheid der Kerk gevormd en bepaald door het Katholiek karakter onzer Kerk en haar reformatorische belijdenis".

b. Van tegenovergestelde strekking zullen de bezwaren zijn, die uit de liturgische beweging komen. Onder velen van haar aanhangers zal de teleurstellende conclusie getrokken worden, dat het ontwerp-Dienstboek het herstel van de oorspronkelijke Christelijke eredienst niet brengt. Wel is Dr van der Schoot blij, tenminste één Avondmaalsliturgie te hebben gevonden, die reformatie en oecumene verbindt. Maar anderzijds heeft hij grote bezwaren tegen het opnemen van een groot stuk van het oude formulier – ook Faber acht deze didactische stukken in strijd met de oerchristelijke beleving van de eredienst als aanbidding [1]) – en tegen de castratie van het Benedictus, wat nog erger is dan algehele verdwijning. Weggevallen is het juist eschatologisch belangrijke: „Gezegend is Hij die komt in de naam des Heren", omdat men vreesde voor een al te sterk gelocaliseerd worden van Christus' komst in het Avondmaal. Tenslotte is er bezwaar tegen de doublure van het „Sursum corda" [2]). Ik kan deze bezwaren slechts ten dele navoelen en erken eerlijk, nog te weinig liturgisch onderscheidingsvermogen te hebben.

In een ander punt kan ik de liturgen beter volgen, nl. in hun verlangen, elke dienst tot een hoogdienst te maken d.w.z. het Avondmaal te vieren. Door de Zwingliaanse traditie is men in Nederland hier ver van af geraakt, hoezeer men in andere opzichten meer bij Calvijn zweert. Enerzijds wil men vaker Avondmaal vieren, maar toch ook weer niet te veel. Waarom 4 of 6 of 8 keer? Waar ligt de grens? Dr Lekkerkerker vindt, dat het Avondmaal en daarin de bijzondere tegenwoordigheid van Christus bij de tekenen van brood en wijn een „extra" moet blijven [3]). Ik geloof niet, dat hij dit bijbels zal kunnen verdedigen, ja, ik meen, dat dit een van de weinige dingen aangaande de eredienst is, die bijbels vast staan, nl. dat er op de dag des Heren ook Avondmaalsviering was, al dan niet verbonden met een agapé. Ik vrees, dat de Generale Synode hier meer

---

[1]) Faber, *Woord en Sacrament*, blz. 61–62.
[2]) E. v. d. Schoot, *Hervormde Eredienst*, blz. 256.
[3]) E. v. d. Schoot, *Hervormde Eredienst*, blz. 185.

met de *traditie* dan met de *Schrift* rekent, als zij in het Dienstboek dit niet als de normale gang van zaken durft voorschrijven. Laat zij zich gezichtspunt 2 uit haar inleiding herinneren. Ook Karl Barth heeft zich uitgesproken voor een eredienst, waarin woordverkondiging en sacrament gelijkelijk een plaats zouden hebben. En de Proeve van omschrijving van de Herv. Eredienst zegt hetzelfde. Mocht de Synode opmerken, dat de Kerk daar nog lang niet aan toe is, dan zou het toch goed zijn, indien zij in het Ontwerp hierover een uitspraak had gedaan.

c. Nog iets over de *formulieren.* Ik ben het volkomen met die liturgen eens, die menen, dat de lange didactische formulieren niet in een kerkdienst, maar op de catechisatie thuis horen. Eredienst is dienst der aanbidding en woorddienst. Wat in het formulier staat kan levendiger en pakkender in de preek worden gezegd, als dat dan nodig is, wat ik betwijfel. En als de catechisatie goed is geweest, dan hoeft ook dat niet. En evenmin speciale diensten als voorbereiding voor het Avondmaal en dankzegging, die het sporadisch gebruik sanctioneren. Nu zou ik tegen een kort, eenvoudig en modern formulier nog niet zoveel bezwaar hebben. Maar het Dienstboek geeft ons formulieren, die theologisch veel te zwaar geladen zijn om de mensen aan te spreken – juist de eenvoudige en onontwikkelde gemeenteleden, die dit het meest nodig hebben. Een eerste vereiste van een formulier is, dat het dadelijk aanspreekt. Waarom is het nodig, zo volledig te zijn, alsof men een college in doop- en avondmaalstheologie geeft, bijbels, dogmatisch, ethisch verantwoord? Ik meen altijd nog, dat dit de reden is, waarom velen zoveel mogelijk doop- en avondmaalsdiensten vermijden. Het is fout, maar onder recht- en vrijzinnigen even algemeen. Hier drukt de vorm de bedoeling dood.

Ook in ander opzicht! De vragen, die bij doop, avondmaal, belijdenis, huwelijk, bevestiging van dienaar des woords, ouderlingen en diakenen, bedieningen, enz. gesteld worden, zijn ook al zo zwaar geladen. Waarom kan men niet met één vraag volstaan, waarin de hoofdzaak gezegd wordt? Ik meen, dat de schrijver van „Opstandig Christendom" het indertijd bij de belijdenis voldoende vond, zijn jonge luidjes de vraag te stellen, of ze Christus wilden volgen, omdat ze van dat andere toch de draagkracht niet zouden kunnen vatten. Bij de nieuwe belijdenisvragen is er door het wegvallen van „geest en hoofdzaak" en door andere dingen, (w.o. het geloof aan de duivel) toe te voegen, nog een schepje boven op gekomen. Wat meent men

De moraalcode uit het oude Avondmaalsformulier (blz. 19) is wel het ergste, wat het oude formulier biedt. Hoe graag had ik dat gemist! Hoe gevaarlijk ook in verband met het aangeboren moralisme, dat met Farizeïsme hand in hand gaat. En is er iemand, die tegen het oude huwelijksformulier geen grote bezwaren heeft?

Maar genoeg wat de oude formulieren betreft.

In de nieuw gecomponeerde liturgische formulieren is veel verheugends te vinden, hoewel ook daar het meeste te zwaar beladen is met theologie. Over de *belijdenisdienst* sprak ik reeds, voor zover de belijdenisvragen betreft. Het formulier is nog erger, evenals het voorafgaande gebed tussen preek en belijdenis. Hoe graag zou ik vooral hier een fris geluid hebben gehoord, zodat onze jongeren het feestelijke van deze dienst ook zouden kunnen zien in het feit, dat de Kerk is als een moeder, die met haar kinderen jong wil blijven, niet gekunsteld, maar echt, uit liefde, die de gelijktijdigheid tot stand weet te brengen, en niet als een stiefmoeder, die zegt: „Dit mag niet en dat mag niet, want anders wordt het vloerkleed vuil". Ik ga door: met enkele *avondmaalsdiensten* ben ik blij. Maar één ding moet mij van het hart. De kring „Eredienst" had enige formulieren samengesteld die ik o.m. in mijn kerk Leeuwenbergh gebruikte w.o. een avondmaalsformulier. Dit ooilam werd mij afgenomen en ik kreeg het gelardeerd met enige fetischen in ons Dienstboek terug. Nu kan ik het niet meer gebruiken. En zo heeft men ook met de *doopformulieren* gedaan, ze waren niet volledig genoeg. Moet dan *alles altijd* weer *allemaal* uitgezegd worden, voordat wij het vertrouwen? De derde doopliturgie is origineel, maar zeer volledig en dus veel te zwaar. Mij trof hierin de mooie uitlegging der trinitarische doopformule. Voor de *doop na de prediking* voel ik niets, de ouders kunnen dan niet rustig luisteren, het meeste ontgaat hen. Moge ook dit facultatief worden.

Van de *huwelijksformulieren* komt dat der Prot. Kerk van Indonesië het meest in mijn lijn van eenvoudig, kort en modern. Ook de derde *bevestigingsliturgie van ouderlingen en diakenen*, waar een mooie beschrijving van het diakonaat in deze tijd wordt gegeven (162). In het tweede trof mij de regel: „Bovendien zal hij (de diaken) een open oog moeten hebben voor al wat in deze wereld geschiedt tot leniging van het lijden en tot het scheppen van rechtvaardige verhoudingen onder de mensen en in Christus' naam daaraan medewerken". Zie, dat is de toon, die we hebben moeten, wil de Kerk midden in de wereld staan. Maar wij vinden deze toon in ons Dienst-

veldteken, murmureren, voorstanders en huisverzorgers, uwen zade na u, den huwelijken staat eerlijk houden, den beelde uws zoons gelijkvormig worden, enz. U vindt dit misschien belachelijk, maar men moet bedenken, dat niet ieder zoveel talen spreekt als een Nederlandse theoloog. Een uitdrukking als ,,afwassing en besprenging door het bloed van Christus'' behoort tot het allermoeilijkste en zeldzaamst voorkomende in de H.S., maar het komt in de doopliturgieën herhaaldelijk voor zonder dat het verklaard wordt. Ik meen, dat de volgende zin door weinig gemeenteleden begrepen wordt: ,,Betreffende de betekenis van den Doop bedenken wij allereerst, dat de besprenging met het water een teken en zegel is van de besprenging met het bloed van Christus'', (blz. 90), terwijl ook maar weinigen begrijpen, wat Farao en de Rode Zee hiermee te maken heeft, niet slechts de zee, waarin Farao onderging, maar juist de ,,rode'' zee. Oeroude allegorie, maar hoe diepzinnig en schoon ook, niet in een formulier of formuliergebed te gebruiken. Wij moeten wel bedenken, dat het onbegrepene altijd de neiging heeft, een fetisch te worden. En zo zijn er in onze gemeenten heel wat zulke fetischen in omloop en springlevend. Ik vraag mij in dit verband af, of de Generale Synode, die de liturgieën aan de Heilige Schrift heeft getoetst, niet de Anselmiaanse verzoeningsleer behoort te verwijderen, die in de 16de eeuw de gangbare was, maar onbijbels is. Of is het bijbels te zeggen: ,,aangezien de toorn van God tegen de zonde zo groot is, dat Hij die eer Hij ze ongestraft liet blijven aan zijnen lieven Zoon Jezus Christus met den bitteren en smadelijken dood des kruises gestraft heeft.''? De woorden ,,eer Hij ze ongestraft liet blijven'' zijn cursief gedrukt, dus facultatief. De gemeente zal hierdoor echter niet verhinderd worden, haar traditionele doch onschriftuurlijke opvattingen vast te houden.

Het ,,zichzelf een oordeel eten en drinken'' is ook behouden, het is bijbels. Maar het heeft een zo groot misverstand teweeggebracht, dat het misschien tijd wordt, het weg te laten, voordat het in zijn onjuiste exegese (ook zo'n fetisch, taaier dan de waarheid) nog meer schade doet.

Over de schuldbelijdenis sprak ik reeds. De terugwijzing van de onboetvaardigen (weer zo'n verschrikkelijke term!) bij de genadeverkondiging zou ik graag willen elimineren als aparte zin, die de scrupuleuzen afstoot en de grovere naturen niet deert. De gedachte is door een korte bijzin gemakkelijk bij de genadeverkondiging onder te brengen.

hiermee te bereiken? Indertijd stelde men voor het „geest en hoofdzaak" te doen vervallen, omdat men de vrijzinnigen de weg naar de Kerk wilde bemoeilijken. Ik kan mij niet voorstellen, dat men dit nu nog beoogt, want voortdurend zegt men uitbundig het tegendeel: „Samen zijn we ziek geworden, samen moeten we gezond worden!" Samen uit, samen thuis. Dat klinkt hartelijk genoeg. Maar mocht iemand dit in stilte toch beogen, dan moet ik hem teleurstellen. Een mens heeft een groot aanpassingsvermogen, in het bijzonder degenen, die in de historie „rekkelijken" genoemd zijn. Zeker, er zijn grenzen, dat zien we aan de Synode van Dordt, ofschoon het eigenlijk niet de rekkelijken waren, die de kerk uitliepen, ze werden er uit gezet. Wanneer men aan iets wennen wil, dan kan men aan veel wennen. Kom je over de duivel, dan kom je over de staart. Maar waar is het voor nodig, de dingen zo systematisch volledig te willen zeggen. Wanneer de massa op de 3 vragen „ja" zegt (en het komt nooit voor, dat zij het niet doet, al stonden er nog veel onbegrijpelijker dingen in) heeft men dan meer garantie, dat deze mensen kinderen Gods zijn, dan wanneer ze alleen maar zouden zeggen: „Ik wil Christus volgen"? Of: „Ik wil mijn kind als kind van God zien en voor de Kerk van Christus groot brengen"? Of: „Ik wil door Gods genade mijn ambt trachten te bedienen, zoals het behoort"? Wanneer zullen we als Kerk eens verlost worden van de deftigheid en plechtigheid, die het Godsrijk minder bevorderen dan de godslasteringen aan de voet van het kruis.

Ook de taal der formulieren staat hun verstaanbaarheid in de weg; ik sprak er al even over. Bij sommigen is de Statenvertaling nog gebruikt. Ook de formuliergebeden lijden aan een verouderd taaleigen. Men bidt in zijn moedertaal. Een gebed in een andere taal kan niet ons gebed meer zijn: de gevoelswaarde van zoveel termen en woorden is sterk gewijzigd, zodat ze iets anders zeggen dan ze oorspronkelijk bedoelden te zeggen. Dat is niet zuiver. Ik proef hier een stuk conservatisme, dat niet verantwoord is, omdat het onwezenlijke dingen tot principiële verklaart en daardoor de apostolische roeping der Kerk dwarsboomt. Christus is niet gekomen, om de kerkmensen te redden, maar om de wereld te redden, de kerkmensen horen daar, hoop ik, ook toe, anders was het niet best. Mag ik enige woorden noemen, die m.i. niet meer in onze eredienst thuis horen, als zijn ze uit litterair oogpunt prachtig en klassiek? Welnu dan: bekwamelijk in de betekenis van bijzonderlijk, reizen in de betekenis van keren, onaangezien, eerlang, merk- en

boek eigenlijk sporadisch. Het verleden drukt zijn stempel zwaar op alles en nauwelijks is één formulier te vinden, dat *eenvoudig, kort* en *modern* mag heten.

De *veelheid van liturgieën* is dan ook (Van der Schoot zegt hetzelfde, blz. 261) ten dele meer schijn dan werkelijkheid; ondanks de verscheidenheid hoort men toch steeds hetzelfde geluid. M.i. konden er gerust enige vervallen (v. d. Sch. stelt voor Avondmaalsliturgie I; III en IV te combineren tot één). Maar er moest er overal tenminste één bij komen, waaruit ieder eenvoudig mensenkind, uit de branding van het moderne leven aangespoeld in de een of andere kerk, voortgejaagd en gehaast, even iets zou kunnen opvangen, wat hij aanvoelt als ook voor hem bestemd.

d. Tenslotte wil ik aansnijden de kwestie van het *Apostolicum.*

Wanneer Dr Lekkerkerker de vrijheid in het gebruik der liturgie fundeert o.m. op de grote vrijheid, die daaromtrent in de oude en de reformatorische Kerk heeft bestaan, maar een uitzondering maakt voor de leer in de liturgie, die immers van ouds vast staat, dan zou ik er toch op willen wijzen, dat zowel in de oude als in de reformatorische Kerk tal van belijdenissen, doopsymbolen en geloofsregels in omloop waren en dat dit evenzeer pleit tegen het dwingend opleggen van één belijdenis als van één liturgie. Zeker is het onjuist, om te zeggen, dat het Apostolicum door de hele Kerk altijd erkend werd, want het is een westers credo en weerspiegelt de vroeg-katholieke theologie. Wie het boekje van Dr A. de Wilde over deze materie leest, kan het niet anders zien. Hij zegt: [1]) „Wij zijn zo aan het Apostolicum gewend, dat wij de dogmatische stijl, de theologische architectuur ervan nauwelijks opmerken. Pas wanneer we ons verdiepen in de oud-kerkelijke theologie, wordt ons duidelijk, dat het Apostolicum een zeer uitgesproken katholieke stijl vertoont. Men moet hiertoe vooral op de structuur letten. De betekenis van Jezus blijkt te liggen in het feit dat hij de geïncarneerde Godszoon is, zijn woord en leven spelen geen rol, wel zijn kruisdood, die het heil bracht, zijn hades- en hemelvaart, die kennelijk stadiën in zijn verhoging zijn. Het heil is gebonden aan de Geest, de Kerk, de sacramenten, en bestaat in de onverderfelijkheid. De hele sfeer van het oud-Christelijke mysterie komt ons hier tegemoet. Christus is hier de stervende en opstaande God geworden, die via de mysteria (zo heten de sacramenten nog altijd in de Grieks-katholieke christen-

---

[1]) A. de Wilde, *Om het Apostolicum*, blz. 38–39.

heid) de gelovigen eeuwig leven schenkt... Zo behoren wij het Apostolicum te verstaan. Klaar en duidelijk moeten wij zien, dat het een meesterlijk geformuleerde uitdrukking is van de katholieke theologie. Dan pas kunnen wij het oprecht waarderen". De Wilde bedoelt ,,waarderen als meesterstuk", waarin wij wel degelijk ook een stuk van ons eigen geloof terugvinden, maar als geheel niet de volheid van ons geloof. In de kerkelijke praktijk bracht het Apostolicum reeds heel wat moeilijkheden. In 1537 nog weigerde Calvijn beslist de ondertekening van het Apostolicum, omdat er daardoor in de Kerk een leertyrannie zou komen, ,,daar iemand van ketterij beschuldigd zou kunnen worden, omdat hij niet met de woorden van een ander zijn geloof zou willen belijden". Wij weten, hoe hij de nederdaling ter helle elimineerde door een onjuiste exegese. De oude Lutheranen misten er de rechtvaardiging door het geloof in. Toch kwam het in Duitsland tot een Apostolicumstrijd in de 19de eeuw, die *wij* zo mogelijk moeten vermijden.

Het moet m.i. mogelijk zijn, naast Apostolicum en Nicaenum ook andere geloofsbelijdenissen te gebruiken, liefst ook uit deze tijd. De waarde van een belijdenis is voor de liturgie zeer groot, te groot, om het zonder te stellen. Wanneer het Apostolicum verplicht wordt gesteld, dan zal het gevolg zijn, dat in vele diensten *geen* belijdenis wordt gebruikt.

Daar komt bij, dat ook rechtzinnige gemeenteleden zich verwonderen, wanneer zij horen, dat hun dominee de geboorte uit de maagd, de nederdaling ter helle, de opstanding des vleses niet letterlijk neemt, en het toch altijd weer voorleest. Dit vindt men niet eerlijk. Ook de vrijzinnige gemeente kan niet anders dan onwaarachtigheid zien in het gebruik van een belijdenis, waar men het niet geheel meer mee eens is. *Ik voor mij, en vele collega's,* met mij, kunnen uit eerbied voor het Apostolicum dit voorlezen, al hebben zij een reservatio mentalis, maar *de gemeente* vindt het kort en goed oneerlijk. Waarom zullen wij ons in het kerkelijk leven dan niet waarachtiger gedragen? Wat kan er nu b.v. voor bezwaar zijn, als belijdenis in de liturgie de zuiver bijbelse, die hier volgt, te gebruiken? [1])

> ,,Laat ons in dankbare gehoorzaamheid aan de H. Schrift en in gemeenschap met de belijdenis der vaderen, belijdenis doen van ons christelijk geloof.
>
> Wij geloven in God, de Schepper, uit wien en door wien en

---

[1]) A. de Wilde, *Om het Apostolicum,* blz. 55.

> tot wien alle dingen zijn; en in zijn liefde, die Hij ons hierin heeft geopenbaard, dat Hij zijn eniggeboren Zoon in de wereld gezonden heeft, opdat wij zouden leven door Hem.
>
> Wij geloven in Jezus Christus, onzen Heer, die de weg en de waarheid en het leven is en niemand komt tot den Vader dan door Hem; door Hem heeft God ons met zichzelf verzoend.
>
> Wij geloven in de H. Geest, die als Hij komt tot de volle waarheid leiden zal, en die getuigt met onzen geest, dat wij kinderen Gods zijn.
>
> In dit geloof verwachten wij het Koninkrijk Gods, nieuwe hemelen en een nieuwe aarde, waar gerechtigheid woont en waar God zal zijn alles in allen."

Ik zou U nog andere voorbeelden kunnen geven, om aan te tonen, dat het wel degelijk verantwoord is, de boodschap van het Evangelie in nieuwe belijdenissen tot uitdrukking te brengen. En het schijnt mij in strijd met het wezen der Reformatie, enkel met oude symbolen tevreden te zijn en deze aan anderen op te willen leggen. Voor alles is de Kerk gediend met waarachtigheid en kuisheid in de wijze, waarop men zijn geloof belijdt.

5. Wil men de gemeente, die sociologisch zo grote verscheidenheid vertoont, voor het gebruik van het Dienstboek winnen, dan zal men eerst die verbeteringen en aanvullingen moeten aanbrengen, die door grote groepen van de Kerk gewenst worden. Welke deze wensen zijn zal te zijner tijd blijken. De Ver. van Vrijz. Herv. heeft b.v. een studiecommissie benoemd, die rapport zal uitbrengen, zoals dit ook met de Kerkorde en met „Fundamenten en Perspectieven" is geschied. Maar verder zal men de gemeente stelselmatig moeten opvoeden door gemeente-avonden, studiekringen, reorganisatie van zogenaamde kerkkoren tot echte kerkkoren, enz. Dat is een kwestie van jaren. Dr Lekkerkerker rekent op 10–20 jaar.

En zeker zullen ook de studenten en predikanten geschoold en herschoold moeten worden. De Universiteit geeft op dit gebied nog veel te weinig. [1]) Faber stelt voor, een commissie of werkgroep te benoemen. De paedagogische voorarbeid, zegt hij [2]) kan niet ernstig genoeg genomen worden. Mijn ervaring is, nadat ik ieder jaar weer opnieuw op een weekend van jonge en aanstaande lidmaten enkele weken vóór de aanneming het vraagstuk van het Avondmaal aan

---

[1]) A. Faber, *Woord en Sacrament*, blz. 57.
[2]) A. Faber, *Woord en Sacrament*, blz. 129.

de orde gesteld en in discussie gegeven heb, dat juist aan het laatste gehouden Avondmaal zeer veel van mijn vroegere leerlingen aan de dis aanzaten.

Dr van der Schoot stelt voor, [1]) dat iedere predikant, die reden meent te hebben, van het Dienstboek af te wijken, daarvan mededeling doet aan de Commissie voor het Dienstboek, die de opmerkingen bestudeert en op hun waarde toetst. Dit dwingt de predikanten en Kerkeraden ook, zich rekenschap van een en ander te geven. Een goed plan, waartegen wel geen enkel bezwaar bestaat.

6. *Wat zal tenslotte het resultaat zijn van het grote werk*, dat in de samenstelling van het Dienstboek voor ons ligt? Zelfs al zou het zo zijn, als men het maar wensen kan, dan nog moet men er geen wonderen van verwachten. Het ligt zo voor de hand, wanneer men zelf iets ontdekt heeft, dat als een openbaring het eigen leven heeft bezield en verheugd, men daarvan voor de Kerk alles verwacht. Een liturgische renaissance zal onze lege kerken niet vullen, al zullen er hier en daar mensen geboeid worden, die de Kerk anders zou zijn kwijt geraakt. Maar als wij bedenken, dat Engeland, Duitsland, Scandinavië ons liturgisch ver vooruit zijn, zo dat onze liturgen daar veel van hun wijsheid hebben opgedaan, moeten wij tegelijk constateren, dat het kerkelijk leven in deze landen als geheel zeker geen fleuriger aanblik vertoont. Maar als wij niet deden wat wij konden, om zo waardig en eerbiedig mogelijk den Koning der Koningen tegemoet te treden in onze kerken, dan zouden wij het niet waard zijn, nog kerken te bezitten. Daarom zal de doordenking en bewustwording van wat de eredienst moet zijn t.z.t. ook in onze Kerk veel ten goede veranderen. Moge het Ontwerp-Dienstboek daartoe door God tot rijke zegen worden gesteld.

---

[1]) E. v. d. Schoot, Hervormde Eredienst, blz. 230.

GODSDIENSTWETENSCHAP

Fritz Bammel, *Das heilige Mahl im Glauben der Völker. Eine religionsphänomenologische Untersuchung.* Bertelsmann, Gütersloh 1950, 199 S. mit Übersichtskarte. Geb. DM 19,–.

Het doel dat de schrijver – emeritus-predikant te Bonn – zich met deze studie heeft gesteld, is een onderzoek naar de vraag waar de diepste wortels liggen van de verschillen die er in de onderscheiden denominaties van het Christendom zijn t.a.v. het H. Avondmaal. Dogmen- en liturgiegeschiedenis kunnen ons wel laten zien hoe dit alles zo geworden is, maar zij verklaren niet waar de laatste grond ligt van de veelvormigheid zowel als van de complexiteit van de Avondmaalsopvattingen en -riten. Het plus dat deze vertonen, vergeleken met de soberheid van de evangelische traditie, ligt in het „Leben mit der Fülle seiner Anliegen,... mit der Fülle seiner divinierten Gegebenheiten..." en dat is tevens de rechtvaardiging van deze „phänomenologische Umschau". Het blijkt dan dat in de confessionele verschillen zich „Struktureigenarten anthropologischer Verschiedenheit" openbaren. In een zeer zorgvuldig en rijk gedocumenteerd betoog laat de auteur de achtergronden zien van de heilige maaltijd in allerlei religies. Hij komt in het eerste deel (S. 16–158) tot de volgende typologie: 1. das hl. Mahl und die vitale Existenz; 2. das hl. Mahl und die soziologische Ex.; 3. das hl. Mahl und die seelisch-geistige Ex.; 4. das hl. Mahl und die ewige Ex. Het tweede deel (S. 159–186) geeft een vergelijkende typologie: het gemeenschappelijke ligt in de „existentielle Bezogenheit", de overeenstemming van de „Divinationsgebiete", de ambivalentie der riten en de communio; het verschil in het onderscheid van intentie: vitale intentie en magisch karakter; polariteit van vitale en geestelijke interessen; soteriologische oriëntatie. Ten slotte wordt het verschil tussen Frühreligion (Lebenseinheit) en Spätreligion (Lebensspaltung) besproken. Terecht wijst de schrijver er op dat er in een typologisch schema steeds iets kunstmatigs en gewelddadigs zit. Men treft nu eenmaal geen typen in „reinkultur" aan. In details kan men dan ook met hem van mening verschillen over de indeling van een bepaalde rite bij een bepaald type. Juist vanwege de complexiteit van het phaenomen ware het misschien voorzichtiger geweest de opschriften van de §§ op blz. 16, 47, 53, 64 iets anders te formuleren, nl. niet als bijv. „das die generative Existenz sicherstellende hl. Mahl" (alsof men hier met een heel ander type had te doen dan bij het „den Lebensunterhalt ermöglichende Mahl") maar als: „das hl. Mahl als die gener. Ex. sicherstellend", of iets dgls. Een enkele drukfout: op blz. 76 tweemaal „mma" i. pl. v. „mna". Blz. 13, 77 (en passim) lees *H.* Th. Obbink i. pl. v. *K.* Th. O. – Dit boek is het lezen en bestuderen overwaard, zowel voor godsdiensthistorici als voor alle andere theologen. Men vindt hier tal van gezichtspunten die een dieper verstaan en waarderen van de verschillen t.a.v. de Avondmaalsviering mogelijk maken.

H. W. Obbink

OUDE TESTAMENT

G. Ch. Aalders, *De huidige stand van de Oud-Testamentische wetenschap*. J. H. Kok N.V. Kampen, 1951. 20 blz.

In 1920 aanvaardde Prof. Aalders zijn ambt van hoogleraar aan de V.U. te Amsterdam met een rede, getiteld „Tijkentering in de Oud-Testamentische Wetenschap". Bij zijn afscheid in 1950 dacht het hem goed de tegenwoordige stand van het O.T.-isch onderzoek aan een beschouwing te onderwerpen en eens na te gaan of en in hoeverre de destijds door hem gesignaleerde tijkentering zich in de afgelopen 30 jaar heeft doorgezet. Kon in 1920 de sector tekstcritiek nog met stilzwijgen worden voorbijgegaan, in 1951 zou dat onvergefelijk zijn. Sinds 1931 (18de Oriëntalistencongres te Leiden!) heeft zich immers op dit terrein een uiterst belangrijke koerswijziging ingezet, nl. in de richting van een groter geloof in de zuiverheid van de ons overgeleverde tekst, een her-waardering, die door de vondsten van de Dode Zee-rollen meer en meer gerechtvaardigd schijnt te worden.

In de literair-critische sector kan inderdaad van een voortgaande kentering gesproken worden. De aanhangers van de bronnensplitsingstheorieën voelen zich steeds meer de grond onder de voeten wegzinken. Dezelfde onzekerheid kenmerkt het tegenwoordig onderzoek betreffende wording en ontstaan van de Pentateuch en het daarmee samenhangend Deuteronomisch probleem. Ten opzichte van de Deutero-Jesaja-kwestie daarentegen constateert Prof. Aalders nog maar heel weinig geneigdheid op de eenmaal ingeslagen weg terug te keren. Iets anders staat het met het Zacharia-probleem. Met voldoening worden hier de studies van Prof. Edelkoort en Dr C. Brouwer genoemd, die beiden onlangs voor de eenheid van het boek in het krijt getreden zijn.

Terecht wijdt Prof. A. in dit afscheidscollege grote aandacht aan de vele begripsonderzoekingen, die in deze periode het licht hebben gezien, al blijft het jammer dat enige belangrijke publicaties aan zijn aandacht schijnen te zijn ontsnapt. Uiteraard met grote voldoening constateert hij vervolgens, dat aan het element openbaring in vele recente publicaties veel meer recht wordt gedaan dan in jaren het geval is geweest. De oorzaak van dit verschijnsel zoekt de hoogleraar in het Barthianisme en het anti-Jodendom van het Nazisme (bien étonnés de se trouver ensemble!). Maar er zal inderdaad iets van aan zijn. Ook een afscheidscollege is aan een limiet gebonden. Had Prof. Aalders meer tijd tot zijn beschikking gehad, ongetwijfeld zou hij nog andere sectoren van het onderzoek in de bespreking betrokken hebben. Nu blijven Ugarit, de verhouding cultus-profetie, de stand van het Psalmenonderzoek en nog enige andere interessante problemen meer, ons onthouden. H. A. Brongers

NIEUWE TESTAMENT

C. B. Allo, O.P., *De grote gedachten van Sint Paulus.* Schenk, Maastricht 1949, 186 pp., geb. f 5,50.

Dit boek is de vertaling van het werk van een bekend Frans geleerde in de Bijbelstudie, warm geschreven, helder, beheerst van rhetoriek en degelijk wat zaakkennis betreft in zijn polemiek tegen geesten als b.v. Turmel en Loisy. De accenten èn de keuze van de stof zijn voor ons wat vreemd, de stijl laat het Frans doorschemeren, iets meer dan nodig was. En dat is niet maar een quaestie van „stijl", maar iets diepers. Immers het Franse milieu is veel minder met de Bijbel doordrenkt: de lezers weten en vatten minder. Vandaar soms een indruk van enige gemakkelijkheid en oppervlakkigheid, die niet weggenomen kòn worden door de lofrede op Allo, die de pp. 1–4 omvatten. De titel en de opschriften der hoofdstukken doen daardoor wat stoutmoedig aan, b.v. I „De actualiteit van Paulus". Dit alles zij vermeld, omdat het boek het lezen waard is en de vertaler en zijn adviseurs er, m.i. terecht, hun moeite en zorg aan hebben gewijd. De uitgave is keurig. Een register zij aanbevolen, evenzo een opgaaf van literatuur. De Zwaan

Ph. H. Menoud, *l'Eglise et les ministères selon le N.T.*, Cahiers théologiques de l'actualité protestante, no 22. Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1949, 61 pp. (2.85 Zw. fr.)

De schr. komt tot een „christocratie hiérarchique, qui paraît ici et là dans les textes du N.T." en zegt daarvan, dat zij is „l'expression même" der ecclesiologie. De schr. staat dicht bij T. W. Manson's „The Church's Ministry", 1948 (zie: N.T.T., V, 2). Hij schrijft vanuit de Zwitserse actualiteit, waar men „une véritable révolution" nastreeft en de „direction de l'église" wil geven aan de „presbytères", zodat de „ouderlingen" (*niet* identiek met de onze) tot „conducteurs de l'église" zouden worden. Ook wat daarbij over „démocratie" etc. aan de orde komt (p. 60, n. 2, b.v.) wijkt sterk af van wat in constitutionele monarchieën de gedachten ter zake beheerst. Het Zwitserse verleden der kantonnale staatskerkjes speurt men ook op de achtergrond, zij het in de verte. Ephesen wordt (b.v. pp. 30, 31) terecht als paulinisch gebezigd. Het geheel is ietwat te beknopt voor de doelstelling, maar staat op hoog peil. D. Z.

P. Bonnard, *Jésus-Christ édifiant son église* (Le concept d'édification dans le N.T.), Cahiers théologiques de l'actualité protestante no 21, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1948, 46 pp., (2.75 Zw. fr.).

Deze studie handelt over de gegevens van het O.T., de bouw van het Nieuwe Israël, tenslotte over „l'édification de l'église menacée et sauvegardée". Zij bevat veel, dat de moeite waard is, en concludeert, dat het N.T. „nous offre une image paradoxale de l'église primitive". Van zoeken naar een nieuwe weg in deze vastgelopen interpretaties bemerkt men weinig, wèl van respect voor wat reeds gedrukt staat. Efezen b.v. is „onecht",

Schlier een autoriteit. Het verbum *bara* vindt men op p. 6, n. 2 als „concept biblique", maar *bna* en *zna* en hun metaphorisch gebruik bij de rabbi's (als Paulus) komt niet aan de orde. Het woord „imbrication" (p. 34, § 3) is wonderlijk. De druk en uitvoering eren de uitgevers. D. Z.

J. E. VAN BRAKEL, *De Knecht des Heren.* De Tijdstroom, Lochem z.j., 66 blz., geb. f 2,90.

In 66 bladzijden geeft de schrijver een goede inleiding op de inhoud van de tweede brief aan de Korinthiërs. De titel werd gekozen om de brief te typeren. Achtergrond van de brief zou zijn de lijdende en triumferende Knecht des Heren van Jes. 53. Jezus zou dit in volstrekte zin zijn; het evangelie, de apostelen en de bedienaren er van in afgeleide betekenis. Deze typering is juist en onjuist tegelijk. Nooit heeft Jezus deze titel voor zichzelf gebruikt, wel „de Zoon des Mensen". Hij heeft deze naam een nieuwe inhoud gegeven met trekken van de Knecht. Het zou voorzichtiger en juister geweest zijn, als de lezers dit ook in de inhoud konden vinden.

De schrijver geeft allerlei goede uiteenzettingen; ook van het geheim der verzoening in 5 : 18–21. Wie kan dit geheim uitputten? Jammer is, dat de verhouding tot de evangeliën of van Paulus tot de evangeliën niet verantwoord wordt behandeld. Paulus zou dan de kern formuleren, terwijl de evangeliën het begrip voor de kern van ons verwachten. Wanneer men echter van de ruim honderdjarige worsteling om de evangeliën kennis neemt, kan men begrip krijgen voor de macht van het evangelie en voor de waarde van de historische methode.

Een goed uitgegeven boekje, dat zijn nuttige dienst kan doen voor de gemeente. Zij zal het met verstand gebruiken.

W. S. VAN LEEUWEN

LITURGIE

DOM. AEMILIANA LOEHR O.S.B., *L'année du Seigneur. Le mystère du Christ au cours de l'annee liturgique.* 2 t., 464 et 400 p. Éditions Beyaert, Bruges, 1946. Prijs frs. b. 235.—.

Wij hebben hier te doen met de franse vertaling van de vierde druk van een omvangrijk liturgisch devotiewerk van een Benedictines van de Heilig Kreuz Abtei te Herstel a.d. Weser, waar Dom Odo Casel leefde en in 1948 gestorven is. Het gehele werk, waarvan de ondertitel de inhoud verklaart, is van zijn geest doordrenkt. Het omvat niet de feesten der heiligen – misschien voor een latere behandeling bestemd – maar alleen de inhoud van de op Christus rechtstreeks betrekking hebbende liturgische stof, die op zich zelf als bekend ondersteld wordt. De theologische fundering der devote tractaten is in het werk van Odo Casel te vinden, vooral in jrg. 13 en 15 van het Jahrbuch für Liturgiewissenschaft; in deze delen vindt men de Neue Zeugnisse für das Kultmysterium en: Glaube, Gnosis und Mysterium. De vertalers, Jean Décarreaux en Jules Levoy, zetten in hun préface uiteen, dat er een sterke stroming in de kloosters is, die de geestelijke belevingen der liturgische werkelijkheid, naast het, als wij 't zo mogen zeggen, as-

cetische element, op meer mystieke wijze zoekt. Daarbij komen vooral Bijbel en kerkvaders als bronnen naar voren en worden de uitwendige vormen der liturgie, zonder dat men er aan denkt ze te verwerpen, teruggedrongen naar hun plaats als niet meer dan vormen. Waar alles op aankomt, dat is de innerlijke, maar objectieve betekenis van het overgeleverde, gemeenschappelijke en ambtelijke gebed der Kerk rondom het offer, dat aan het individu de gelegenheid biedt, op te gaan in een bescheiden deelname aan het onmetelijke leven der Kerk. Hoofdbegrippen voor de actualisering der feesten des Heren in de liturgie is de representatie, die „ons opnieuw present maakt de werkelijkheden die, eenmaal voltrokken in de geschiedenis, hun tijdelijk karakter prijsgeven, nl. de heilsfeiten van incarnatie en verzoening. Door de liturgie worden deze werkelijkheden ons bezit, als men dit zo zeggen mag, in hun eeuwige zin". De overdenkingen zijn met wijsheid en ervaring geschreven, verrijkt met zeer veel stof uit de Bijbel, patres en de liturgie zelf; zij zijn ook met schroom ten aanzien van het deelhebben aan de heilige werkelijkheid doorvoeld. Het enige, dat ons steeds blijft opvallen, is het bekende verschijnsel der dikwijls door en door allegorische toepassing van het Schriftwoord. Men kan echter niet ontkennen, dat ook hiertoe de Schrift zelf de aanleiding biedt en dat alle denken over en streven naar de boventijdelijke werkelijkvan Christus' Lichaam, de Kerk, daar te allen tijde gebruik van gemaakt heeft en zal blijven maken. Als proef op de som om het geestelijk karakter van dit rijke werk te waarderen zou men – ik meen, dat deze greep niet volstrekt willekeurig is -- de tractaten over de Zondag tussen Hemelvaart en Pinksteren en Pinksterzondag eens moeten lezen.

J. N. Bakhuizen van den Brink

OECUMENICA

I. A. Diepenhorst, *Hernieuwde bezinning. Een pleidooi voor aansluiting der Geref. Kerken in Nederland bij de Wereldraad van Kerken*. De Graafschap, Aalten 1950, 56 blz., ing.

Er is iets belangrijks gaande in de Geref. Kerken t.a.v. haar aansluiting bij de Wereldraad van Kerken. Bezorgdheid over modernisme en cryptocommunisme in sommige bij de Raad aangesloten kerken, kritiek op Barthianen, Oosters-Orthodoxen e.a. doet vele Gereformeerden eerder aansluiting zoeken bij de Int. Council of Christian Churches dan bij de W.C.C. Prof. Diepenhorst voert een principieel pleidooi voor het laatste. Zelf gereformeerd, oefent hij critiek op de theologische en kerkelijke afgeslotenheid en behoudzucht zijner kerken. Aansluitend bij het feit, dat zij toch de doop van andere kerken erkennen, roept hij hen op, ook met deze in gesprek en geestelijke gemeenschap te treden. Het modernisme bepaalt de geestelijke signatuur van de W.C.C. zeer beslist niet en van vele verwijten in die richting (vooral van de zijde der I.C.C.C.) wordt de ondeugdelijkheid aangetoond. Zelf ook, van zijn gereformeerd gezichtspunt uit, critisch staande tegenover stemmen, die in de W.C.C. klinken, wil hij toch dat de Geref. Kerken zich niet bij de gedeeldheid der Kerk

neerleggen (gelijk ook de I.C.C.C. doet), maar op grond van de basisformule, welke ook zij onderschrijven kunnen, deelnemen aan de Raad, die immers zelf geen wereldkerk wil zijn. Een bezonnen, moedig en hoopgevend geschrift, dat ook vele niet-Gereformeerden, die het afzijdig staan dezer kerken betreuren, met dankbaarheid zullen lezen.

W. F. DANKBAAR

PRACTISCHE THEOLOGIE

JOHAN WINKLER en NIELS NØJGAARD, *Kaj Munk*, dominee - dichter - martelaar. Daamen, 's-Gravenhage 1950, geb. f 8,90.

KAJ MUNK, *Het Woord* (vert. Johan Winkler). Daamen, 's-Gravenhage 1950, geb. f 5,90.

Winkler gaat voort Kaj Munk aan ons volk bekend te maken, thans door een boeiende en prachtig uitgevoerde, rijk geïllustreerde biographie en door een vertaling van het beroemde toneelstuk „Het Woord". Winkler bewondert Munk, maar hij idealiseert hem niet. Wie zou zich in de buurt van deze man, die een hartstocht had voor waarachtigheid en niemand, allerminst zichzelf spaarde, aan idealiseren wagen? Zo leven we dan mee met deze dominee-kunstenaar, man van uitersten, gepassioneerd en teder, die profetisch kon toornen en vaderlijk troosten, die leefde aan de grens der vertwijfeling en onbezorgd jolig kon zijn, die een vriend was van zijn boeren en kinderen, die van zijn dorpsgemeente niet scheiden kon en tegelijk een belangrijke plaats innam in het culturele leven van zijn land, de onbegrepene en gevierde, die Hitler bewonderd heeft en tenslotte als één der weinigen, die om Christus' wil „neen" dorst zeggen tegen het nazisme en als de ziel van het Deense verzet aan een Duitse kogel ten offer viel. In „Het Woord" stelt Munk een dramatisch verhulde vraag aan ons – en aan zichzelf – „Waar is uw geloof in Christus' macht, ook over de dood?" en een teken van het: „Ik geloof de wederopstanding des vleses". Zullen we Munk, die maar één passie had: de volstrekte gehoorzaamheid aan Christus, en die daarvan getuigde met zijn leven en met zijn dood, gaan bedillen dat hij er toch wel een rare en inconsequente theologie op na hield? Dat ware een smakeloosheid, zelfs in een theologisch tijdschrift. Wij lazen, beschaamd en dankbaar, wie Kaj Munk was en wat hij gaf. En wij zijn niet met hem klaar. Dat mag ook niet. W. F. D.

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

GABRIEL–PH. WIDMER. *Les valeurs et leur signification théologique.* Avec une préface de M. Arnold Reymond. Delachaux et Niestlé S. A. Neuchâtel-Paris, 1950, 179 pag. Bibliothèque théologique.

A. Reymond schrijft in zijn préface (XVII): „Telles sont brièvement résumées les lignes directrices de l'ouvrage de M. Widmer. Fruit de nombreuses lectures et d'une méditation persévérante, elles offrent un interêt particulier". Reymond heeft nl. in tien bladzijden ons reeds de inhoud

van het boek gerefereerd. Is dat de bedoeling van een préface? Het boek is stellig de vrucht van uitgebreide literatuur, welke bijna uitsluitend frans is. En wat de méditation persévérante betreft: deze blijft in het zeer algemene, terwijl wij juist bij de waarden ons gaarne ook bij het concrete bepaald zagen: de verhouding der verschillende waardegebieden tot elkander en die van de waarden op elk terrein onderling.

De schrijver bespreekt eerst het wijsgerig probleem der axiologie (Découverte, la nature, le problème du fondement de l'univers des valeurs), om dan te vragen of op theologisch gebied de problemen zich op de zelfde wijze voordoen. Reeds bij een korte vermelding der hoofdstukken valt die algemeenheid op; I Découverte du fait fondamental, waarbij de situation initiale de l'axiologue chrétien behandeld wordt: a. condescendance divine et dépendence de l'homme, b. l'existence humaine comme révolte, c. la grace divine et la liberté humaine. II l'actualisation de la relation théandrique et l'univers des valeurs. III La nature de la relation théandrique et l'univers des valeurs. IV Fondement de la relation théandrique et fondement de l'univers des valeurs.

Wel zegt hij terecht „le christianisme n'implique pas une théorie des valeurs déterminée", maar de verhouding tot God en de naaste geven een richting aan. Dieu n'a pas révélé sa hiérarchie de valeurs. Maar in de bijbel komen wij met meer en concreter christelijke waarden in aanraking dan de „invarianten" zoals hij ze noemt nl.: de condescendentie, de val, genade en menselijke vrijheid. Speciaal wat de zedelijke waarden betreft, ook al kunnen wij deze niet in een rangorde groeperen, ware van christelijk standpunt wel iets te zeggen over de onderlinge verhouding.

Hetgeen Widmer over l'aspect constituant et constitué schrijft is vaak verhelderend. W. Leendertz

G. Brillenburg Wurth. *Het christelijk leven in huwelijk en gezin.* J. H. Kok N.V., Kampen 1951. 306 blz. geb. *f* 7.90.

Dit is het tweede deel van „Het Christelijk leven", dat door ons reeds vroeger met ingenomenheid hier werd besproken. Later zal nog een derde deel volgen: „Het Christelijk leven in de Maatschappij."

Het verheugt mij, dat dit deel afzonderlijk te krijg is; want het is een boek, waar ieder christelijk gezin, speciaal de volwassenen, rijke stof tot overdenking in zullen vinden en vooral richtlijnen voor hun levenshouding. De inleidende 17 bladzijden zijn wat technisch theologisch, verder is het voor ieder met christelijk besef begrijpelijk. De schrijver is een gereformeerd man; dit uit zich in een gezond en krachtig geluid omtrent huwelijk, sexualiteit en gezin. Hij paart christelijke overtuiging aan werkelijkheidszin. Tegenover al de verwarde verhoudingen, de nood en de moeiten, die er allerwegen op dit gebied zijn, zegt hij niet heel in 't algemeen „zus en zo moet het zijn"; neen, hij heeft open oog niet alleen voor de vaak pijnlijke moeilijkheden en omstandigheden van deze tijd, maar komt in deze in en met omzichtigheid en wijsheid tracht hij leiding erin te geven, de volle verantwoordelijkheid voor menige beslissing aan de lezer zelf overlatend.

De schrijver is dus allerminst doctrinair, maar hij richt zich geheel tot overtuigde christenen. Dit is niet een bezwaar; ook die zitten met deze problemen en bij hen kan men een beroep op de Schrift doen. Doch misschien heeft de brede schare, die buiten het christelijk verband leeft, deze leiding nòg nodiger. Ik wenste wel, dat dezelfde dingen, die Brillenburg Wurth hier tot christenen zegt, ook eens zó gezegd konden worden, dat ze die schare bereikten, niet opdat ze zouden beseffen dat de christelijke opvattingen in deze nòg niet zo achterlijk en uit de oude doos zijn, maar dat zij tot hun eigen heil hierin een wijsheid zouden zien, waarmede zij zichzelf konden dienen. W. L.

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

F. SCHNEIDER, *Kennen und Erkennen*, Bertelsmann, Gütersloh.

J. A. C. VAN LEEUWEN, *Marcus*, (Korte Verklaring), 3e dr., J. H. Kok, Kampen 1951, 219 blz., geb. f 4,95.

WOLF MEESTERS, *De Bijbel behandeld voor jonge mensen*, J. H. Kok, Kampen, afl. 14.

Het Hoger Onderwijs op de helling, Verbond voor wetensch. onderz., Leiden 1951, 58 blz., ing. f 2,—.

L. HOYACK, *En het woord is scheep gegaan*, N. Kluwer, Deventer 1951, 182 blz., geb. f 6.50.

G. CH. AALDERS, *Daniël* (Korte Verklaring), 2e dr., J. H. Kok, Kampen 1951, 284 blz., geb. f 5.90.

K. DIJK, G. C. VAN NIFTRIK, J. J. R. SCHMALL, *Groen van Prinsterer herdacht*, J. N. Voorhoeve, 's-Gravenhage 1951, 45 blz., geb. f 2,25.

J. OVERDUIN, *Wat hebben wij tegen Rome te zeggen?*, J. H. Kok, Kampen 1951, 76 blz., ing. f 1,65.

G. JINÂRADJADÂSA, *Grondbeginselen der Theosophie*. Theos. Ver., Amst. 1951, 212 blz.

DOM J. DUPONT, *Essais sur la Christologie de St. Jean*, Ed. de l'Abbaye de St. André, Bruges 1951, 320 p., fr. b. 100,—.

Katholicisme en Geestelijke Vrijheid, Het Spectrum, Utr.–Brussel 1951, 130 blz.

TH. C. VRIEZEN, *Palestina en Israël*, H. Veenman & Zonen, Wageningen z.j. 249 blz., geb. f 7,90.

J. RIDDERBOS, *Deuteronomium, II* (Korte Verklaring), J. H. Kok, Kampen 1951, 144 blz., geb. f 3,90.

W. H. GISPEN, *Exodus*, I (Korte Verklaring), 2e dr., J. H. Kok, Kampen 1951, 161 blz., geb. f 4,50.

R. BULTMANN, *Theologie des N. T.* (2. Lief.), J. C. B. Mohr, Tübingen 1951.

I. KOLOGRIVOV, *Le Verbe de Vie*, Ed. Beyaert, Bruges 1951, 260 p. fr. b. 84,—.

B. MOLDE, *Källorna till Christian III:s Bibel 1550*, C.W.K. Gleerup, Lund 1949, 256 p., Kr. 10,—.

J. G. WOELDERINK, *De Uitverkiezing*, Van Keulen, Delft 1951, 79 blz., ing. f 1,65.
J. M. SPIER, *Calvinisme en Existentiephilosophie*, J. H. Kok, Kampen 1951, 228 blz., geb. f 6.90.
G. E. MEULEMAN, *De ontwikkeling van het Dogma in de R. K. Theologie* (diss. V. U.), J. H. Kok, Kampen 1951, 166 blz., ing. f 5,25.
R. SCHIPPERS, *De bronnen van een oecumenisch ethos* (oratie), J. H. Kok, Kampen 1951, 29 blz. ing., f 1,25.
BERNARD VAN CLAIRVAUX, *Bezinning* (ingeleid en vertaald door M. C. SLOTEMAKER DE BRUÏNE), U. M. Holland, Amsterdam 1951, 153 blz.
CYPRIANUS, *Keuze uit zijn Geschriften* (ingel. en vert. door W. H. BEEKENKAMP), U. M. Holland, Amsterdam 1951, 88 blz.
J. WACH, *Religionssoziologie*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1951, 461 S., D. M. 29,50.
H. FEENSTRA, *Het Apostolicum in de 20e eeuw* (diss. V. U.) T. Wever, Franeker 1951, 281 blz.
J. C. C. VAN DORSSEN, *De derivata van de stam* אמן *in het Hebreeuwsch van het O. T.* (diss. V. U.), Drukkerij Holland, Amsterdam 1951, 140 blz.
K. H. MISKOTTE, *Feest in de Voorhof*, U. M. Holland, Amsterdam 1951, 287 blz.
H. SAHLIN, *Die Beschneidung Christi*. P. NEPPER-CHRISTENSEN, *Wer hat die Kirche gestiftet?* C.W.K. Gleerup, Lund 1950. 53 S.
J. J. POORTMAN, *De Theodicee, het Continuïteitsbeginsel en de Grondparadox*, A. W. Sythoff, Leiden 1951, 48 blz., ing. f 2,40.
M. VAN STRAATEN O.E.S.A., *Prothuron*. Gids bij het eerste wijsgerig denken, E. J. Brill, Leiden 1951, 158 blz., ing. f 3,25.
L. D. TERLAAK POOT, *Pastoraal boeketje*, J. N. Voorhoeve, Den Haag z.j., 144 blz., geb. f 3,90.
G. H. WILLIAMS, *The Norman Anonymus of 1100 A. D.*, Cambridge, Harvard Univ. Press 1951, 236 p.
Het Oudste Christendom en de Antieke Cultuur, onder red. v. J. H. WASZINK, W. C. VAN UNNIK en CH. DE BEUS. I. *De Hellenistische Cultuur, het Jodendom in het Hellenistische Tijdvak*, Tjeenk Willink, Haarlem 1951, 602 blz., geb. 2 dln. f 45,—, bij int. f 40,—.
K. J. BROUWER, *Zending in een gistende wereld*, G. J. A. Ruys, Amst. 1951, 136 blz., geb. f 4,90.

TIJDSCHRIFTEN

Kerkedienst, 16e jrg., no 3, Maart 1951.
J. G. Woelderink, Zondenood. M. J. A. de Vrijer, Zielszorg en sacrament. P. J. Roscam Abbing, Psychotherapie en zielszorg. P. ten Have, Zielszorg en zielkunde. F. J. Pop, Kroniek.
Theologie en Practijk, 11e jrg., no 1/2, Jan./Febr. 1951.
H. Faber, Godsd. ontwikkeling in de puberteit. H. Boschma, Jezus' „Grote vergissing". A. Herfst e.a., Hoe maak ik mijn preek?
No 3/4, Mrt-Apr. 1951.

C. J. Bleeker, Het wezenlijke en blijvende in het Vrijz. Prot. C. W. Mönnich, Verschuivingen in de vrijz. Christologie. G. J. Sirks, Theol. problemen der kerkel. bouwkunst. A. de Wilde, Schoolcatechisatie. C. W. Mönnich, Kroniek.

Wending, jrg. 5, no 12, Febr. 1951.
H. J. Pos, Religie en hedend. wereld. W. Banning, Religie en redel. humanisme. Europese problemen.

Jrg. 6, no 1, Mrt. 1951.
C. L. Patijn, Wereldbeeld in overgangstijd. Ad. Keller, Problemen in het Zwits. protestantisme. H. J. Heering, Kan het Congregationalisme ons helpen?

No 2, Apr. 1951.
Artt. over anthropologie en astrologie door J. Lindeboom, R. v. Dam, C. Aalders, A. Th. v. Urk, W. Tideman, K. H. Miskotte.

No 3, Mei 1951.
Memorandum inzake de crisis in wereld en kerk. C. J. Dippel, Natuuronderzoekers dagen de kerk uit. H. de Vos, Nieuwe publ. van Prof. de Sopper. K. H. Miskotte, Paulusherdenking. A. R. Vidler, Chr. Frontier beweging.

De Heerbaan, 4e jrg., no 1, Jan. 1951.
U. H. v. Beyma, Notities bij de vergaderingen ener Synode. H. Dürr, Gesch. der Zending op Korea. J. Blauw, Ned Missiewetenschap.

No 2, Febr. 1951.
F. C. Kamma, Cultuurgesch. en zending in de Pacific. H. W. Th. de Santy, Uit de gesch. van het Chr. op Amboina.

No 3, Maart 1951.
H. J. Visch, Kerk en Zending op Bali. H. Kroeskamp, Universiteit en Zending in de Rep. der 7 Ver. Ned. Naar een Eur. zendingsinstituut?

No 4, Apr. 1951.
J. Verkuyl, Noodlectuurcommissie van Kerk en Zending. J. C. Hoekendijk, Jongleurs op Rhodus. D. v. Dijk, Oudste Mal. vert. van Heid. Cat.

No 5. Mei 1951. U. H. v. Beyma, Notities bij verg. ener Synode. J. Pouwer, Mythe, rite en cultuur. D. v. Dijk, Oudste Mal. vert. v. Heid. Cat. Over Godsd. vrijheid.

No 6. Juni 1951. J. A. C. Rullmann, Korea, Nevius en wij. H. G. Franken, Gaan en blijven. J. Blauw, Legitimatiebewijs gevraagd.

Kerk en Eredienst, jrg. VI, no 1, Febr. 1951.
J. M. Gerritsen, Dienstboek der N. H. kerk. A. F. N. Lekkerkerker, Binding aan het Dienstboek. G. C. Foeken, Maria-kapel te Arnhem-Alteveer. W. A. Dekker, Het Hongaarse kerklied. J. M. v. d. Linde, Weerzien der Berneucheners.

No 3, Juni 1951.
H. L. Oussoren, Psalmberijming of psalmodie? Muus Jacobse, Techniek der psalmberijming. Tue Gad, Deense kerklied. G. J. Hoenderdaal, Muziek als theol. probleem. A. v. d. Kloot, Restauratie N. H. Kerk te Ressen-Bemmel.

Studia Catholica, 26e jrg., afl. 1, Jan. 1951.
M. Verhaege C. ss. R., Metaphysische waarde der analogie bij Cajeta-

nus. Th. v. d. Berg M. S. C., Ethische grondbegrippen. M. J. Vermaseren, N.a.v. K. H. E. de Jong's „Oosters-Hell. mysteriën". L. C. Michels, Het Doopsel in de Spieghel der Menscheliker Behoudenisse.

Afl. II, Maart 1951.

P. P. Vermeer S. O. C. Invloed v. „Carta Caritatis" v. Citeaux op de Statuten v. Prémontré. L. Schuwer O.F.M., Zijnsleer v. Heidegger.

Ephemerides Theologiae Lovanienses, Annus XXVI. Fasc. 3–4, Jul.-Dec. 1950.

G. Driver, L'interprétation du texte masorétique à la lumière de la lexicographie hébraïque. B. Capelle, L'oraison „Veneranda" à la messe de l'Assomption. G. Philips, Quelques publications récentes autour du problème de l'Assomption. A. M. Denis, St. Paul dans la littérature récente. G. Thils, La nature de la théologie d'après Melchior Cano.

Musica Sacra, 1e jrg., no 4, Apr. 1951.

O. Söhngen, Bach en de liturgie. L. Erné, Het orgel in de branding der kerkmuziekvernieuwing.

Vox Theologica, 21e jrg., no 4, Maart 1951.

F. Malmberg S. J., G. Toornvliet en C. W. Mönnich, De betekenis van het dogma voor het geloof.

No 5. Mei 1951.

M. H. Bolkestein, Theol. studie in Indonesië. R. Bakker, Hoe denkt Augustinus over de staat? J. H. v. d. Berg, Psychol. lit. voor de pastor.

Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis, N. S. Dl. XXXVIII, afl. 1.

H. Bruch, Vita Radbodi. A. Hallema, Protestantisme te Breda tot de komst van Alva. W. F. Dankbaar, Kerkvisitatie in de Geref. Kerk in de 16de en 17de eeuw.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, 51e jrg., nr 1 en 2, 1951.

Ph. J. Huyser, Exemplarische prediking. F. W. Grosheide, Voorstelling v. d. tijd in het N.T. W. P. Keyzer, César Malan en zijn contact met ons land.

No 3.

J. W. v. d. Bosch, Bucer, W. P. Keyzer, César Malan en zijn contact met ons land. G. Ch. Aalders, Literatuur O. T. J. Ridderbos, Nieuwe verklaring Psalmen.

Kerk en Theologie

J. A. van Nie, Kerk in kinderschoenen. A. v. Selms, Tekstcritiek en exegese in de behandeling der Psalmen. W. J. de Wilde, Het offer der verzoening. A. J. Rasker, Maria-dogma. G. C. van Niftrik en A. F. N. Lekkerkerker, Kroniek.

Irénikon

Tome XXIV, 1er Trim., 1951. F. D. Thorn, L'Église cath. et le Prot. Scandinave. D. L. Beaudin, Jubilé du monastère de l'Union. D. C. Lialine, Nouv. précisions sur le Conseil oecum. des Églises.

GTU Library
3 2400 00334 3047

.5
950/51

Nederlands theologishh v.5
1950/51